أسس علم الكلام اليهودي

ومناقشة المنهج العقلي عند اليهود

علي محمد بوسلمان الجُبَيْلي

دار العلم

الكتاب: أسس علم الكلام اليهودي

المؤلف: علي محمد بوسلمان الجُبَيْلي

الناشر: دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع

طريق المطار / سنتر زعرور.

هاتف: ٠١/٤٥٠٥٨٠ - ٠٣/٨٥٢٥٧١

إخراج: **MoonRay**

طريق المطار / سنتر زعرور / هاتف: ٠١/٤٥٠٩٠٧

الطبعة الأولى

بيروت - ٢٠٠٢

دار العلم للطباعة والنشر والتوزيع والتسويق

Telefax: 01/450580 - Mobile:03/853571

E-mail:daralelem@yahoo.com & daralelem@hotmail.com


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الناشر

في عالم يطلب يوماً بعد يوم الحقيقة والمعرفة ويجهد بشتى الطرق ومختلف أنواع التجارب للوصول إلى الطمأنينة والسعادة، ثمة أشخاص باحثين أيضاً عنها، ولكن بطريق آخر ووسيلة أخرى.

إنه العلم... لكن أي علم؟ هذا هو الذي تحتاجه البشرية اليوم، لا شك أنه العلم الذي يوصله إلى هدفه، وأي وسيلة أفضل من علم معرفة الحقيقة...

إن سلسلة عالم الفلسفة والعرفان تلقي الضوء على مجموعة من المواضيع والمباحث في عالم الفلسفة والعرفان، وهي محاولة لإعادة هذه الروح على أن تثمر ما هو جديد من العلوم القديمة أو الحديثة وقد اختارت إدارة مركز دار العلم للدراسات والأبحاث نخبة من المفكرين والباحثين لتعرض أفكارهم وأبحاثهم لظمئ المعرفة والعلم.

وهذه التجربة هي الخطوات الأولى لإحياء هذه العلوم في رحلة الوصول إلى الحقيقة

الإهداء

إلى

والديّ الكريمين

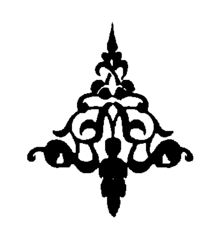
إلى أخوتي الأعزاء في الاغتراب

إلى كل المقاومين والمجاهدين ضد اليهود

والمستعمرين

إلى

المقاومين الشرفاء في فلسطين



بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم للكتاب

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

لم يزل البحث عن كنه الله وذاته وصفاته سبحانه وتعالى محيراً للعقول والألباب حتى قال بعضهم أن الله مشتق من الوَلَه بمعنى الحيرة. فالبشر منذ فجر التاريخ يبحثون عن معرفة إلههم بكل ما أوتوا من قدرة على التفكر والتدبر ومن علم ومعرفة وعقل ووعي، ومع ذلك نراهم يصيبون تارة ويخطئون تارات كثيرة.

فمنذ أن انطلقت النظرات الأولى للإنسانية في صفحات الوجود بدأ تقليب الطرف في كل تجاه بحثاً عن مبدع هذه الموجودات وخالقها.

ولسنا بحاجة للبرهنة على أنه من غير اليسير الإمساك بالخيوط الأولى لحل هذه المعضلة المزمنة لمن لم يتزود بنور الهداية ولم يحط بالعناية الإلهية؛ لهذا ذهب الناس في ذلك مذاهب شتى تكاد لا تحصى.

فمنهم من سيطر عليه الشك فتردد في أصل وجود خالق لهذا

الكون وعاش حياته في شك وتردد.

ومنهم من اعتراه اليأس من بلوغ المعرفة الحقة، فنفى وجوده بالكلية.

وربما وجده البعض من المؤمنين البسطاء في أعماق أنفسهم فكرة مجملة تعيش في داخلهم، فأيقنوا أن عليهم أن يؤمنوا بها على إجمالها وغموضها دون أن يسألوا عن شيء من معانيها الغامضة خوفاً من فسادها وضياعها.

وقد وجده آخرون متجلياً في عالمهم بقوة ووضوح من خلال آثاره الخارقة التي لا يقدرون على مثلها؛ فحددوه بحدود الطبيعة التي يعرفونها بحواسّهم، ونسبوه إلى بعض قواها من الشمس والقمر والكواكب وما شابه ذلك، بل ربما جسدوه في حجارة وأخشاب وتمور وحيوانات أو نسبوه إلى خرافاتهم التي تسيطر على أذهانهم البدائية، فصاغوا حوله القصص والحكايات التي ترضي فطرتهم الساذجة البسيطة.

والبشر كلهم لا يزالون إلى يومنا هذا يبحثون عن هذا الموجود العظيم الذي هو الغاية في الخفاء في الوقت الذي هو دون ريب في غاية الظهور.

ويمكن لنا أن نلحظ في خضم هذه الاختلافات الواسعة في تحديد الخالق الحقيقي لهذا الوجود عنصراً مشتركاً بين القدماء من البشر، حيث كان يجمعهم القول بتعدد الآلهة، فآلهة الفراعنة مثلاً كانت تملأ الأرض والسماء، ثم بدأ الفكر البشري يتطور فتقلص عدد الآلهة شيئاً فشيئاً حتى قال الثنوية بإلهين اثنين هما إله الخير وإله الشر في الوقت الذي كانت تدعو فيه الأديان

السماوية إلى عبادة الله الواحد.

واليهودية دين سماوي دعا إلى الواحدانية أيضاً بل امتاز عن سائر الأديان والمعتقدات المعاصر له والتي سبقته في ذلك، وقد امتلأت التوراة بالكلمات المثبتة لهذه الحقيقة.

وأكد القرآن الكريم هذه الحقيقة فقال:

﴿أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموتُ إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون﴾[1].

ولكن النصوص الدينية والكتب التاريخية تؤكد أن اليهود لم يتمكنوا أن يؤمنوا بذلك الإله المتعالي عن المادة الذي دعاهم أنبياؤهم للإيمان به، فنراهم تارة يطلبون من نبيهم موسى(ع) أن يجعل لهم إلهاً جسداً يعبدونه أسوة بغيرهم من الشعوب المختلفة، وأخرى يصرّون عليه في طلب رؤية الله جهراً عسى أن يُشبعوا فضولهم في معرفة خالقهم كما يعرفون الأشياء بحواسهم حتى أخذتهم الصاعقة بسفههم ولكنهم مع ذلك لم يتغير فيهم شيء. وثالثة راحوا يزعمون أن العزير ابن الله ظناً منهم أن الله تعالى مثلهم يلد ويتناسل.

ثم أخذ منهم الانحراف مأخذه حتى إمتلأت توراتهم التي حرفوها بما يصوّر الإله بأنه بشر أو على صورة البشر يذهب ويجيء وينزل إلى الأرض؛ ليصارع النبي ويركب على حمار، ويصيب ويخطئ بل ويندم على أفعاله حتى أسفُّوا في ذلك إلى أدنى درجات الإسفاف.

---

١ - سورة البقرة، آية (١٣٣).

صحيح أن الإنسان يميل بطبعه إلى فهم الأمور على الطريقة التي يعيش هو عليها فيصور الأشياء كما يناسبه، ويضفي على المجردات طابعاً حسياً، ويخاطب الجمادات وكأنها تشعر وتتكلم؛ ولهذا مال معظمهم إلى تصوير الآلهة بصورة البشر، ونسبوا إليها ما للإنسان من جوارح ومشاعر وحواس حتى قال الفيلسوف اليوناني «أكسانوفان»: **«لو فكر البقر لجعل الآلهة على مثاله»**[1].

صحيح كل ذلك، ولكن الإنسان مؤهل بما أنعم الله عليه من عقل مفكر وقدرة على التدبير أن يميز بين الأشياء ويعرف غثّها من سمينها وحقها من باطلها، فلهذا جاء جماعة من أرباب الفكر والفلاسفة اليهود وعلماء الكلام اليهودي فرأوا أن ما في كتبهم من توراة، ومشنا، وتلمود لا يتناسب مع المعارف العقلية التي توصل إليها الفكر البشري في مجال ما وراء الطبيعة، كما أنه لا يتلاءم مع الفهم الفلسفي للأمور المجردة، فكان لا بد لهم من إعمال العقل في إيجاد مخارج تأويلية للنصوص التي لا تتلاءم مع هذه المعارف والتي تظهر متناقضة مع العقل وعلى رأس هذه الأمور الذات الإلهية، والصفات، والأفعال التي ينسبونها له تعالى، فظهر جماعة من الفلاسفة اليهود وعلماء الكلام اليهودي من أمثال موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤)م، وسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧)م، فركزوا اهتماماتهم على إعادة طرح الفكر اليهودي بطريقة عقلية حديثة، وأوّلوا ما ظاهره خلاف ذلك.

علم الكلام اليهودي ومقارنته مع الكلام الإسلامي، وتناوله بالبحث، والتحليل، والنقد، والتفنيد هو الموضوع الذي تدور حوله

---

١ - أحمد فؤاد الحلبي، معاني الفلسفة، (مطبعة الحلبي، ١٩٤٧)، ص ١١.

هذه الرسالة التي بين أيدينا، وهي محاولة جادة من فضيلة الشيخ علي بوسلمان للتوغل في المعتقدات اليهودية والكشف عن أُسسها ومرتكزاتها؛ بغية الوصول إلى فهم أدق لهذه المعتقدات؛ وذلك كخطوة هامة على طريق المعرفة الدينية القائمة على أسس البحث العلمي الأكاديمي، وقد تمكن مأجوراً بما بذله من جهود مشكورة في هذا السبيل من نيل شهادة الماجستير على إنجازه هذا، زاده الله تعالى توفيقاً للعلم والعمل الصالح، وجزاه عن أهل العلم والمعرفة خير جزاء المحسنين.

ونحن إذ نأمل من فضيلة المؤلف الاستمرار في العطاء والمساهمة في سد الفراغ الهائل الذي تعاني منها المكتبة الفكرية الإسلامية، نسأل الله له السداد والتأييد والتوفيق لما يرمي إليه، ونيل ما يرغب به ويصبو إليه، والحمد لله رب العالمين.

إبراهيم البدوي

٢٠٠١/٤/٤

مقدمة

إن الغاية من كتابة هذا البحث هو الكشف عن المعتقدات اليهودية في أصول الدين؛ لمقارنتها بأصول الدين الإسلامي في عملية حوار بين الشرائع السماوية، وهو يجيب عن أسئلة كثيرة أهمها:

١ - ما هي النظرة التوراتية للذّات الإلهية(؟)، وما هي النظرة الحاخامية لها(؟).

٢ - ما هي صِفات الذّات الإلهية(؟)، وما الدليل عليها(؟).

٣ - هل نسب الحاخامات محذور النقص للذات الإلهية أم نزّهوا الله عن كل نقص(؟).

٤ - كيف ينظر هؤلاء إلى أفعالِ الله(؟).

٥ - ما هي النظرية التي أسسها التلموديون حول عصمة الأنبياء(؟)، وما المقولات اليهودية المشهورة في هذا المضمار(؟).

٦ - هل يؤمن التلموديون بالبعث، والثواب والعقاب(؟)، وبأي بأسلوب(؟).

هذه التساؤلات وأمثالها أوجدت الداعي في نفسي للتنقيب والبحث عن الإجابة لها، فعقدتُ العزم، وأعملتُ الفِكرَ في جمعِ مادة البحث في أصول الدين، ومن ثم استعراض هذه المادة بشيء من التفصيل متبعاً الأسلوب التالي:

١ - العرض المنهجي لأصول الدين.

٢ - بيان مواضع الخلل في النظرية التلمودية.

٣ - التركيز في الجانب اليهودي على موسى بن ميمون في اتجاهه الفلسفي العقائدي المشهور في الأوساط الفلسفية والدينية اليهودية التي تعتمد كثيراً على كتابة "دلالة الحائرين" الذي يتبع منهج المزج بين العقل والنقل، وهذا الأسلوب من بن ميمون أحدث تأثيرات فكرية عميقة في التراث الديني اليهودي؛ نظراً لعمق مادته وأسبقيتها في صياغة نظرية في أصول الدين اليهودي، على أن كتاباته وتأويلاته لا تزال تمثل أهمية كبيرة لدى التلموديين في عصرنا الحاضر[١].

ولكن كتابات بن ميمون لم تنشُر أثرها وتترك بصماتها في الفكر اليهودي على مرّ العصور إلا بعد أن تأثّرت تأثُّراً شديداً بالثقافة الإسلامية التي سادت قبل عصر بن ميمون وأثنائه وخصوصاً آراء المعتزلة، والفلسفة المشائية الإسلامية التي لعبت دوراً بارزاً في إنقاذ التراث الديني التلمودي من تناقضات الآراء الحاخامية التي سيطرت على مُجمل التراث الديني اليهودي قبل بن ميمون.

---

١. احمد بهاء الدين شعبان، الدين والدولة في إسرائيل، دار السلام، ١٩٩٨.

٤ - مركز البحث هو النظرية الإسلامية، وهي المحور الأساس الذي تُعرَض عليه النظرية التلمودية.

٥ - في نظرية النبوة: هناك اقتباسات يمكن للقارئ من خلالها الاطلاع بنفسه على مواضع الزلل والخطأ في النظرية التلمودية من خلال استعراضي للمادة ونقدها، كما ويمكن له الرجوع إلى كتاب "دلالة الحائرين" لمعاينة النصوص بنفسه.

٦ - في الأصل الثالث من أصول الدين، ورغم وجود متكلّمين كِبار كالخواجة نصير الدين الطوسي، والغزالي، والتفتزاني، والمفيد، والحلّي.. إلخ، إلا أنني اخترت كتابات قُطب الأقطاب صدر الدين الشيرازي (قدس سره) للتعبير عن هذا المطلب والسبب في ذلك:

١ - إن منهج الملا صدرا يمزج ما بين العقل والنقل، والفلسفة والدين بأسلوب استدلالي متين.

٢ - أن أفكار الملا صدرا هي أفكار كافية ووافية لبيان مواضع الخلل في الفكر التلمودي، فضلاً عن طرحه لآراء فلسفية لا زالت فاعلة ومؤثرة على الصعيد الفكري الإسلامي حتى يومنا هذا كالحركة الجوهرية التي يمكن من خلالها تفسير الحركة التكاملية للإنسان باتجاه العوالم المجردة بأسلوب مختصر وواضح.

ملاحظة: هذا البحث لا يقتصر على التلموديين فقط، بل

يشمل الاتجاهات اليهودية المختلفة بما فيها الاتجاهات العلمانية والسبب: أن اليهود العلمانيين ظهر تأثرهم بالعقيدة التلمودية ومدى ارتكازها في أعماق نفوسهم إبّان العمل على نقل الشرائح اليهودية المختلفة من كافة بقاع العالم إلى فلسطين في بدايات ظهور الكيان الصهيوني في فلسطين، حيث عملت المنظمة الصهيونية العالمية على استغلال المعتقدات اليهودية المختلفة، والمقولات التلمودية المشهورة دينياً بين اليهود على اختلاف مذاهبهم واعتقاداتهم "كأرض المعاد"، و"الأرض المقدسة"، و"العرق الأنقى"، و"الأمة المقدسة"، و "إسرائيل التوراتية" وغيرها من المقولات؛ لبعث اليهود قاطبة على الهجرة إلى فلسطين بمعونة الدول الإمبريالية العالمية آنذاك؛ بحجة أنها الأرض الموعودة التي يمكن أن يجدوا فيها الجنة المنتظرة والرضى الإلهي، حيث تقاطر العلمانيون والمتدينون على حدٍ سواء في هجرات جماعية؛ ليشكلوا المجتمع الحالي تحت مظلة المؤسسة العسكرية والدولة العلمانية الصهيونية الحالية.

الفصل الأول

- المبحث الأول: الذات الإلهية.
- المبحث الثاني: الصفات الإلهية.
- المبحث الثالث: صفات الأفعال.

المبحث الأول

أولاً: الذات الإلهية:

• النظرية التلمودية:

أ - النظرية التوحيدية.

ب - النظرية التجسيمية.

- نقد النظرية.

أولاً - الذات الإلهية:

وهي ما يُبْحَثُ عنها، وعن صفاتها، وأفعالها في التوراة وفي العهد القديم أولاً، ثم آراء الحاخامات ثانياً؛ لاستيضاح معالم النظرية الدينيــة في هذا المضــمــار، ثم بيــان رأي النظرية الإسلامية فيما يعتقده هؤلاء وما يقولونه بلسان زعيمهم بن ميمون[1] فأقول: إنّ المتأمّل في نصوص التوراة ونصوص العهد القديم يستكشف أن هناك نظريتين في الذات الإلهية:

---

١. موسى بن ميمون: هو يهودي أسباني ولد في قرطبة إبان الحكم الإسلامي لأسبانيا (١١٣٥)م، درس الآداب العربية والعبرية القديمة، كما درس الشريعة وأصول الدين اليهودي والفقه اليهودي.

فرّت أسرته إلى غرناطة بعد تهديد جيش الموحدين لقرطبة، ومن ثم مدينة المرية، ثم رحلت إلى فارس التي استكمل بن ميمون دراسته الفلسفية والدينية فيها وكتب أول كتبه.

بعدها هاجرت أسرته إلى فلسطين (١١٦٠)م، وسكنت عكا، ثم سافرت إلى مصر وسكنت الاسكندرية، ثم سافرت إلى "الفسطاط" حيث عمل بن ميمون طبيباً في بلاط "صلاح الدين الأيوبي" فعيّنه صلاح الدين حاكماً على الطائفة اليهودية (١١٧٧)م.

كتب بن ميمون فيما بين (١١٨٥ - ١٢٠٠)م أهم مؤلفاته وأكبرها "دلالة الحائرين"، الذي ضمّنه آرائه الفلسفية والعقائدية التي تأثر بها بالفكر المعتزلي، وآراء "ابن سينا"، و "الفارابي"، و "بن رشد"، و "ابن باجة" و "ابن الطفيل".

توفي بن ميمون في مصر (١٢٠٤)م، ودفن بطبرية في فلسطين.

يعتبر بن ميمون من أبرز المفكرين اليهود الذين عملوا على المزج بين العقل بالنقل، والفلسفة والدين، فكان له تأثير عظيم على زملائه التلموديين، والقرّائين بل إن كتاباته "أثر كذلك على فلاسفة خرجوا على العُرف الديني من أمثال سبينوزا، وعلى الفلاسفة مسيحيين متمسكين بأصول العقيدة مثل توما الأكويني" بل إن الاتجاهات الأصولية اليهودية الراهنة استندت "إلى تأويلات بن ميمون، وتفسيراته للتوراة في تبرير مواقفها، والتدعيم الفقهي لتصرفاتها السياسية"، راجع الموسوعة الفلسفية المختصرة، مادة (موسى بن ميمون)، بيروت - دار القلم.

النظرية الأولى: وهي نظرية الأنبياء التي تسمو بالذات الإلهية وتُنزّهها عن النقص، والتحيُّز، والجعل في الجهة ووعاء الزمان والمكان، وتسلُب عنها كل صفات الإمكان التي تجعلها واجبة الوجود بالغير بحيث تجعلها واجبة الوجود بذاتها لذاتها.

وإلى ذلك ذهب فريق الخاصة من اليهود الذي "يعتقد بنفي التشبيه"[١] عن الذات الإلهية.

النظرية الثانية: وهي التي تتنزّل بالذات الإلهية إلى عالم المادة، وتُسْبِغ عليها صفات الإمكان ومقولات الجوهر وأعراضه بحيث تُجري عليها عوارِضَ الزمان والمكان والإنفعال والحركة.

أ - النظريّة التوحيدية:

جاء في الخطاب الأول للنّبي موسى(ع) ما يلي: "... لِتعلَم أنّ الرب هو الإله وأنْ ليس آخر سواه"[٢]، وهذا يتوافق مع الآية القرآنية التالية: "**وما من إله إلا الله، وإنّ الله لهو العزيز الحكيم**"[٣].

---

١. د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، (ط٦، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٢)، ص ٥٩ .

٢. العهد القديم، (بيروت، دار الشوق، ١٩٩٧)، سفر تثنية الإشتراع (٤: ٣٥).

٣. القرآن الكريم، سورة آل عمران (٦٢).

وجاء في نص آخر: "فتنبهوا لأنفسِكُم جداً، فإنّكم لم تروا صورة ما يومَ كلّمكم الربُّ من حوريب من وسط النار؛ لئلا تفسُدوا وتصنعوا لكم تمثالاً منحوتاً على شكل صورة ما منْ ذكر أو أنثى أو شكل شيء من البهائم التي على الأرض أو شكل طائر ذي جناح مما يطيرُ في السماء أو شكل شيء مما يدُبُّ على الأرض أو شكل شيء من السمك مما في الماء تحت الأرض، وكيلا ترفع عينيك إلى السماء فترى الشمس والقمر والكواكب وجميع قوات السماء مما جعله الربُّ إلهك نصيباً لجميع الشعوب التي تحت السماء فتنجذب وتسجُد لها وتعبُدها.."(١).

يشرح موسى بن ميمون هذا القول في كتابه "دلالة الحائرين" قائلاً: "... ينبغي أنْ يُربّى الصغار ويُعلَن في الجمهور على أن... الله ليس بجسم، ولا شبه بينَهُ وبين مخلوقاته أصلاً، ... [وأنه] موجود كامل، لا جسم، ولا قوة في جسم، هو الإله، ولا يلحقه نحو من أنحاء النقص ولذلك ليس يلحقه إنفعال أصلاً"(٢).

وفي موضع آخر يقول: "... لا وحدانية أصلاً إلا باعتقاد ذات واحدة بسيطة، لا تركيب فيها، ولا تكثير معاني، بل معنى واحد من أيّ الجهات لَحَظْته، وبأي الاعتبارات اعتَبَرتَه تجده واحداً لا ينقسم لمعنيين بوجه، ولا بسبب، ولا توجد فيه كثرة لا

١ - العهد القديم، سفر تثنية الاشتراع (٤: ١٥ - ١٩).

٢ - موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تر. د. حسين أتاي، (مصر، دار الثقافة الدينية)، ص ٨٢.

خارجَ الذّهن، ولا في الذهن..."[١].

تعليق: المراد بالصورة في النص أعلاه مطلق الصورة، سواء كانت صورة عقلية مركّبة من جنس وفصل أو خارجية مركّبة من مادة وصورة كصورة الإنسان أو البهائم أو قوات السماء من الكواكب والشمس والقمر؛ لاشتراك الصورة العقلية والخارجية بالماهية والتركُب، والذات الإلهية خارجة عن إطار الماهيات والحدود بالكلية.

سؤال: لماذا تُركز النصوص على سلب الصورة عن الذات الإلهية، سواء كانت صورة عقلية أم صورة خارجية(؟).

الجواب: برأي الفلاسفة المسلمين: الصورة اسمٌ مُشترك، ومفهوم يُطلَق على الأجسام الموجودة في الخارج المختلفة بشدة في أفعالها وآثارها. فالصورة في الجماد هي غيرها في النبات وهي غيرها في الحيوان أو الإنسان، وآثار كل منها تختلف عن الأخرى؛ لأن لها مبادئ جوهرية مختلفة تُسمى الصور النوعية التي بواسطتها تتنوع الجواهر المادية. إن الصورة "من شأنها أن تُقارن المادة"[٢]، والمادة والصورة أمران "متلازمان لا ينفك أحدُهما عن الآخر"[٣] خارجاً، ونفي أحداهما يؤدي إلى نفي الأخرى، أما الذات الإلهية فذات بسيطة، مجردة، لا تركُب عقلي فيها مؤلف من جنس وفصل،

---

١. دلالة الحائرين، ص ١١٧.

٢. محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، (لبنان، بيروت، مؤسسة أهل البيت)، ص ٩٩.

٣ - (ن.م).

ولا خارجي مؤلف من مادة وصورة، بل لا شكل لها ولا هيئة على الإطلاق.

فالنصوص المذكورة آنفاً تنفي ثبوت الصورة للذات الإلهية على نحو السالبة الكلية: "**ليس له صورة ما**".

وبناء عليه: إن نفي الصورة عن الذات الإلهية على نحو السالبة الكلية يؤدي إلى نفي التشبيه الإمكاني عنها؛ لأن فرض العكس، - أي فرض أن الذات الإلهية لها جزء صورة أو صورة كاملة -، يعني أن العلة الفاعلة الحقيقية (الله) ذاتٌ لها صورة وماهية بحُكم التلازم بين الصورة والماهية، كما ويعني وجود الإستعداد والقابلية في ماهيته تعالى لأنْ يُصبِحَ شيئاً آخر بواسطة الحركة والخروج من القوّة إلى الفعلية باستمرار مما يقتضي وجود فاعل للحركة أبدع القابلية والإستعداد في ماهيته تعالى وأفاض الصورة على تلك الماهية، فينتج: أن العلة الفاعلة (الله) جوهر مركب من مادة وصورة، ومحتاج لتركُّبه في وجوده ليتحقق، وهذا بالتالي يعني: أن الواجب انقلب إلى ممكن؛ لأن التركُّب، والحاجة، والانفعال، والحركة، والتجوهُر كلها أمور من صفات الممكن وهي لا تتحق إلا في عالم المادة، وهذا بمثابة القول: إن العلة الفاعلة (الله) موجودة في عالم المادة، متأطِرة بأعراضه وبالتالي وجودها وجود رابطي، - أي هي معلولة في وجودها لغيرها -، لا استقلال لها حدوثاً ولا بقاء، وهذا خلاف الفرْض.

فالذات الإلهية بسيطة وليست مركبة، ولا مقيدة بقيود، ولا

محدودة بحدود، وبالتالي لا تنفعل، ولا تتحرك، فهي كل الأشياء وليست بشيء منها على الإطلاق بمعنى: "إن وحدته [تعالى] وحدة حقيقية لا مُكافئ لها في الوجود"[١].

فهو سبحانه صِرْفُ الوجود، ومع كل شيء، وحضوره عند الأشياء والمخلوقات أقوى من حضور المخلوقات عند أنفسها؛ باعتبار بقاء الذات المطلقة وفناء المخلوقات في ذاتها بجميع مراتبها.

أما معيّته تعالى للموجودات فهي ليست بالممازجة، "ولا مداخلة، ولا حلول، ولا اتحاد، ولا معيّة في الرتبة، ولا في درجة الوجود، ولا في الزمان، ولا في الوضع تعالى عن كل ذلك علواً كبيراً..."[٢].

ب - النظرية التجسيمية:

وهي نظرية تناقض النظرية التوحيدية، وتهدم ما أسسه الأنبياء من تنزيه الذات الإلهية عن التجسم والتشخص، وتعتمد أصالة الماهية في الذات الإلهية ومثاله:

"... وأما عبدي موسى فليس كذلك.

بل هو على كل بيتي مؤتَمَن.

فماً إلى فم أُخاطبه.

---

١. صدر الدين الشيرازي، مقدمة الشواهد الربوبية، (ط٢، إيران، المركز الجامعي للنشر، ١٩٨١)، ص ٤٨.

٢. (ن . م).

وعياناً لا بألغاز.

وصورةُ الرب يعاين"[١]!.

حاول صاحب "دلالة الحائرين" تأويل هذا النص مختصراً باكورة التأويل الحاخامي التلمودي فقال في "وصورة الرب يعاين":

"أما الشكل فإنه يُقال على ثلاثة معان بالتشكيك:

١ - يقال على صورة الشيء المدرك بالحواس خارج الذهن [صورة خارجية]، أعني شكله وتشخصه.

٢ - ويقال على الصورة الخيالية الموجودة في الخيال [الصورة الذهنية].

٣ - ويقال على المعنى الحقيقي المدرك بالفعل.

وبحسب المعنى الثالث يقال فيه تعالى صورة"[٢].

ثم قال: **"وصورة الرب يُعاين" معناها: و "حقيقة الله يدرك"[٣]!.**

وفي مكان آخر يقول: و **"ذاته تعالى حقيقته"[٤]**، فيكون مراد بن ميمون من **"وحقيقة الله يدرك"**، أي ذات الله يدرك!!.

ثم يناقض بن ميمون نفسه في مكان آخر فيقول: "وأنت تعلم يا أيها الناظر في هذه المقالة أن هذه السماء هي جسم

---

١. العهد القديم، سفر تثنية الاشتراع (١٢: ٧ - ٨).

٢. دلالة الحائرين، ص ٢٨.

٣ - (ن. م.)، ص ٢٨.

٤ - (ن. م.)، ص ١٦٠ - ١٦١.

متحرك... وبأكثر حركاتها قد عجِزت عقولنا كل العجز عن إدراك ماهيتها، مع كوننا نعلم أنها ذات مادة وصورة... فكيف تكون حال عقولنا إذا رامت إدراك البريء عن المادة، البسيط غاية البساطة..."[١](؟).

وفي موضع آخر يقول: "صرّح الناس كلهم، الماضون والآتون بأن الله تعالى لا تُدركه العقول، ولا يدرك ما هو إلا هو..."[٢].

نقد النظرية: يتضح مما سبق تخبط بن ميمون في كيفية تخريج وتأويل "وصورة الرب يعاين"، فهو تارة يحملها على إدراك حقيقة الله وذاته!!، وتارة يحملها على إدراك مفهوم "الصورة" ومعناها، ومنَ المعلوم أنّ إدراك "مفهوم الصورة" غير إدراك "حقيقة الله وذاته"، وكلا الأمران مغايران للمعنى الفلسفي للصورة.

فالصورة بالمعنى الفلسفي: هي من أقسام الجوهر الخمسة وهي:

١ - إما خارجية: وهي التي تكون منطبعة في المادة.

٢ - وإما ذهنية: وهي صورة إدراكية ومن "الكيفيات النفسية عند المشهور"[٣].

٣ - وإما نوعية: وهي عبارة عن المبادئ الجوهرية لكل نوع الموجبة لاختلاف آثارها، وأفعالها.

---

١. دلالة الحائرين، ص ١٣٩ - ١٤١.

٢. (ن. م.)، ص ١٣٩ - ١٤١.

٣ - محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، (بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ج٢)، ص ١٩٥.

وذات الله خارجة عن هذه المعاني للصورة، كما أنها خارجة عن إطار المفاهيم ولا يمكن إدراكها بواسطة المفاهيم؛ لأن مفاهيم الأسماء، والصفات، والأفعال عبارة عن مشيرات يتم بواسطتها معرفة مدلولها في الذات الإلهية إذا خلت مسألة حصول المفاهيم في الذهن عن شوائب النقص والإمكان " كما في مفاهيم واجب الوجود، والخالق، والرب وسائر الأسماء الحسنى الإلهية "[١].

وبالتالي: فإن بن ميمون حمل "**وصورة الرب يعاين**" على المعنى الثالث، أي على المعنى الحقيقي المدرك للعقل بالفعل وهو: إدراك حقيقة وذات الله، وهذا أمر مغاير لمسألة الإدراك بواسطة المفاهيم حتماً، والمتأمل بتأن يتضح له هذا الأمر.

وبناءً عليه: ما ذهب إليه بن ميمون غير تام، ولهذا تبقى عبارة "**وصورة الرب يعاين**" على معناها الإصطلاحي المفهوم لدى العرف العام والخاص، وهي تشير إلى أحد معاني الصور الثلاث: إما خارجية أو ذهنية أو نوعية، ومن المعلوم أن الجميع يندرج تحت مقولة جوهرية، والله سبحانه خارج بذاته عن حدود المقولات والتشخصات.

وفي معرض تبريره للنظرية التجسيمية في التوراة يقول ابن ميمون في مسألة تعريف الله للجمهور: "لما دعت الضرورة لإرشادهم أجمعين لوجوده تعالى... أُرشدت الأذهان لأنه موجود بتخيل الجسمانية!؛ [لأن الجمهور لا يرى شيئاً] إلا الجسم، وكل ما ليس بجسم... ولا في جسم فليس هو شيء

---

١ . مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تر. د. محمد الخاقاني، (بيروت، دار التعارف، ج٢، ١٩٩٠)، ص٢٩٤.

موجود بوجه... ولما لم تدرك هذه الأفعال كلها فينا إلا بآلات جسمانية، إستُعيرت له تلك الآلات التي بها تكون الحركة المكانية: كالعين، والرجلان، والآلات التي بها يكون الكلام كالفم واللسان والصوت، والآلات التي بها يفعل الفاعل منا ما يفعله كاليدان والأنامل والكف والذراع.

فيكون تلخيص هذا كله: أنه تعالى عن كل نقص استُعيرَت له الآلات الجسمانية؛ ليدل بها على أفعاله... فيكون إرشاد تلك الإستعارات كلها للتقدير... أنّ ثمّ موجودٍ حي فاعل لكل ما سواه، مدرك لفعله أيضاً... فالكل على جهةٍ التمثيل وإرشاد الذهن لموجود"[١].

تعليق: هذا الكلام منه حسن لولا وجود الكثرة في استعمال الآلات الجسمانية التي يوصف بها الله سبحانه في التوراة والعهد القديم بحيث لم يشُذّ عن هذه الآلات سوى النذر القليل جداً. فهذه الكتب وَصَفَت الله سبحانه بأنه رجُل[٢]، له يد ورجل وقدم وساق وعين وفم، ينزل، يتحرك،

---

١. دلالة الحارين، فصل مو [٤٦]، ص ١٠١ +.

٢. ومثاله: "الرب كجبّار يبرز
كرجل قتال يثير غيرته...
اسكت مطولاً، وصمت وضبطت نفسي.
فلأن أئن كالتي تلد، وأتنهد، والهث..."؛ سفر اشعيا (٤٢: ١٣+).

ومثاله: "وبسط الملاك يده على أورشليم ليدمرها، فندم الرب على الشر وقال للملاك المهلك للشعب: كفى!، كُف الآن يدك"، صموئيل ٢، (١٦: ٢٤).

ومثاله: "يد الرب لا تقصر عن الخلاص، وأذنه لا تثقل عن السماع... وقد رأى الرب فساء في عينيه أن يكون حكم هناك...، فذراعه قد انجدته..."، أشعيا (١: ٥٩+).

ومثاله: "ونادى موسى باسم الرب، ومر الرب قدامه فنادى: الرب الرب إله رحيم رؤوف، طويل الأناة، كثير الرحمة..."، الخروج (٦: ٣٤)، وغيرها كثير جداً.

يندم، له مكان، له صورة.. إلخ، بحيث إذا قيل ما الذي شذّ عن وصف الإنسان وآلاته البدنية التي لم يوصَف بها تعالى(؟) كان الجواب: الشيء القليل جداً، وهذا أمر مستقبح بيانياً بنظر العقل، فكيف تستعار له كل هذه الآلات لتوهِم التشبيه واللّبس على العامة(؟).

وهنا يأتي السؤال التالي: **هل بُعِثَ الأنبياء لتعريف الذات الإلهية وتنزيهها عن كل نقص بتشبيهها وتشخيصها إلى درجة أنّ السامع يتوهم أن الكلام الذي تقوله التوراة وأسفار العهد القديم هو كلام عن شخص ما(؟).**

هل القاعدة الجماهيرية وذوقها هما المرشدان لحركة الأنبياء أم أن الوحي والشريعة هما المرشدان لها(؟)، ألم يأت الأنبياء لإرشاد القاعدة الجماهيرية وهدايتها إلى التوحيد من خلال العمل على نفي التصوير والتجسيم عن الذات الإلهية(؟).

هل بُعِث الأنبياء لإيقاع الناس في شُبهة التجسيم أولاً ثم هدايتهم إلى التوحيد بعد التلبيس عليهم ثانياً(؟).

استنكرت بعض نصوص التوراة والعهد القديم على المشبهة أسلوبهم في تشبيه الذات الإلهية بالمخلوقات، ودعت القاعدة الجماهيرية لتنزيه الله سبحانه عن هذه النقائص، والوصية الثانية للنبي موسى(ع)[1] توضح هذا الأمر بقولها:

---

١. للعهد القديم، سفر تثنية الاشتراع (٤: ١٥ - ١٩).

"فبِمَنْ تشبهون الله(؟)
وأي شبه تعادلونه به(؟)
فبمن تشبهونني فأساويه
يقول القدوس..."[١](؟).
"أنا الأول، وأنا آخر
لا إله غير
ومَن مثلي، فليُنادِ..."[٢].
"لم يكن إله قبلي، ولا يكون بعدي"[٣].
"فإني أنا الله، وليس من إله آخر"[٤].
"لا نظير لك يا رب
عظيم أنت، وعظيم إسمك في الجبروت"[٥].

من النصوص الأخرى التي تُشير إلى التجسيم: "ثم صعِدَ موسى، وهارون، وناداب، وأبيهو، وسبعون من شيوخ إسرائيل فرأوا إله إسرائيل وتحت رجليه شبه صُنْع بلاط سفير أشبه بالسّماء نفسها نقاء، وعلى أعيان بني إسرائيل هؤلاء لم يمُدّ يده، فرأوا الله وأكلوا وشرِبوا"[٦].

---

١. العهد القديم، سفر اشعيا (٤٠: ١٢+).
٢. (ن. م.)، سفر اشعيا (٤٤: ٩).
٣. (ن. م.)، سفر اشعيا (٤٣: ١٠).
٤. (ن. م.)، سفر اشعيا (٤٥: ٢١ - ٢٢).
٥. (ن. م.)، سفر ارميا (١٠: ٦).
٦. (ن. م.)، سفر الخروج (٢٤: ٩، ١٠، ١١).

حمل صاحب "دلالة الحائرين" مدلول هذا النص على أنه ينتقد على مختاري بني إسرائيل هؤلاء "صورة إدراكهم التي ضمّنها من الجسمانية ما ضمّن؛، [حيث] أوجب [هذا التصور]... تهجمهم قبل كمالهم، واستحقّوا الهلاك، وشفع فيهم [موسى]، فأُمهِلوا إلى أن احترقوا في تبعره"[1].

تعليق على النص: يتكلم النص عن الجمع الذي صعد إلى الجبل، أي موسى(ع) وهارون(ع)، وناداب، وسبعين من شيوخ إسرائيل، حيث "رأوا إله إسرائيل"، أي أدرك الجميع إله إسرائيل هناك إدراكاً فيه شائبة من التصور الحسي كما يقول ابن ميمون. ثم يُعقِّب النص بلفظ "هؤلاء" والمراد بهم: الجمع الذي صعد إلى الجبل بما فيهم موسى وهارون(ع). فالنص يتكلم على نحو العموم الإستغراقي الشامل لجميع الأفراد والأعيان الذين صعدوا إلى الجبل بما فيهم موسى وهارون(ع)، "لم يمُدّ يده": أي أقرّهم على صورة إدراكهم بحسب ظاهر النص، ثم يعود النص ليؤكد أن هؤلاء: "رأوا الله".

والنص كما هو واضح ليس فيه انتقاد لمدركات من صعد إلى الجبل من مختاري بني إسرائيل، ولا فيه إشارة إلى أنهم رأوا (أمر الله) كما يقول ابن ميمون؛ لأن النص لم يقيِّد بهذا القيد، بل يصف أنهم أدركوا شيئاً (ما) بعد صعودهم إلى الجبل، حيث كرّر لفظ الرؤية مرتين، ويبدو أن الجملة الأخيرة

١. دلالة الحائرين، فصل هـ [٥]، ج١، ص ٣١.

"فرأوا الله وأكلوا وشربوا" هي جملة توكيدية لما سبق.

والنص بمجمله جملة خبرية تخبر عن حدوث شيء ما، وهي بعيدة كل البُعد عن الإستفهام الإستنكاري الذي إدّعاه بن ميمون ليقول: إن النص يستنكر على مختاري بني إسرائيل صورة إدراكهم، فهذا الكلام منه تبرُّع وتأويل بغير دليل من نص، وعليه: يبقى النص على ظاهره، وهو جملة خبرية تفيد: أن مختاري بني إسرائيل "رأوا إله إسرائيل" رؤية فيها شائبة مادية، وهذا الأمر اعتمد عليه جملة من مجسّمة بني إسرائيل فيما بعد.

وجاء في نص ثالث: "فصارعه رجل إلى طلوع الفجر، ورأى أنه لا يقدر عليه... وقال: إصرفني؛ لأنه قد طلع الفجر، فقال يعقوب: لا أصرفك أو تباركني، فقال له: ما اسمك(؟) قال يعقوب، قال: لا يكون إسمك يعقوب فيما بعد، بل إسرائيل؛ لأنك صارعت الله... فغلبتَ..."[1].

أوّل بن ميمون هذه المصارعة على أنها مصارعة بين الملاك وبين النبي يعقوب(ع) فغلب النبي يعقوب الملاك في نهاية الصراع، رغم أن النص يشير بوضوح أن عملية الصراع كانت كما يلي: "لأنك صارعت الله..".

وهناك تأويل آخر وهو: أن لفظ الجلالة (الله) لفظ مشترك ما بين رب العزة والملائكة، ولكن مَنْ يتأمّل كلمات التوراة والعهد القديم بتأن وروية يجد أن لفظ الجلالة (الله)

---

١. العهد القديم، سفر التكوين، [٣٢: ٢٩ - ٣١].

لا يُطلق إلا على رب العزّة دون سواه في لسان هذين الكتابين.

ولو سلّمنا جدلاً بصحة هذا التأويل، فالنص يتكلم عن عملية صراع إما طلباً لغلبة الإنسان المادي على الملاك المجرد، وهذا من الأمور الممتنعة عقلاً، فضلاً عن المحذور الديني في ذلك.

وإما أن الصراع هو صراع وحي، ولكن عملية الوحي من الملاك للأنبياء ليست عملية مصارعة وطلباً للغلبة من الملاك على النبي، وهي ليست عملية فجّة يرفضها النبي ويقاتل الأنوار العلوية المجردة لرفض ما توحيه من مُح العلم، فضلاً عن المحاذير الأخرى الواردة في النص.

ويبدو أن "المصدر النصّي لليهودية [يحتوي على] عبارات كثيرة [تميل إلى تشبيه الإله] بالإنسان أو تُشعر بذلك.."[١]، وهذا الأمر أدى إلى سيادة جماعة "المشبهة من اليهود التي اعتمدت على مثل هذه الكلمات في التوراة في اعتقادها بالتشبيه..."[٢]، والأمر نفسه كان باعثاً لبعض مذاهب النصارى للاعتقاد بالتشبيه ومحفزاً لهم على البحث في التوراة والعهد القديم عن أمثال هذه العبارات؛ لاعتبارها مرتكزاً أساسياً للقول بالتشبيه وخصوصاً في انجيل لوقا ورسائل القديس بولص.

والسبب الذي دعى المشبه إلى هذا الأمر: عدم وجود نصوص محكمة تقضي بوجوب إرجاع المتشابه إليها، ونفس

١. الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص ٥٩.

٢. (ن. م.)، ص ٥٩.

وجود النصوص النافية للتجسيم لا يكفي لكونها الميزان والفيصل في إرجاع النصوص المتشابهة إليها ما لم يكن هناك تصريح من كتاب أو سنّة نبوية بوجوب هذا الإرجاع كما هو الحال في القرآن الكريم الذي يصرّح بوجود آيات محكمة وأخرى متشابهة في قوله تعالى: **﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة..﴾**[١]، وتصرّح النصوص النبوية بوجوب إرجاع المتشابه إلى المحكم وتفسيره على أساس المحكم.

النتيجة: تؤكِّد الكثير من نصوص التوراة والعهد القديم أصالة الماهية في الذات الإلهية، بينما تنفي نصوص أخرى هذا المبدأ وتذهب إلى أن الذات الإلهية ليست مركبة بأي نحو من أنحاء التركب، ولا تندرج تحت أي مقولة جوهرية، وهي ليست شبيهة بالمخلوقات.

والوصية الأولى من الوصايا العشر تؤكد هذا النفي وتضع أساس المجتمع اليهودي القائم على "فكرة الله القدوس الذي لا تدركه الأبصار، والذي أنزل كل قانون، وفرض كل عقوبة"[٢].

أما الوصية الثانية من الوصايا العشر: "فقد حرّمت أن يُجعل لله أي صورة منحوتة، وقد افترضت هذه الوصية وجود مستوى عقلي راقٍ لدى اليهود؛ لأنها نبذت كل الخرافات، كما

١. القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية رقم (٦).
٢. العهد القديم، الحاشية، ص ١٨٧.

نبذت فكرة تجسيد الإله، وحاولت أن [تنزّه الله] عن جميع الأشكال والصور"[١].

وفي خضم هذا التناقض بين نصوص التوراة وبين نصوص العهد القديم يؤكد القرآن الكريم على وجوب تنزيه الذات الإلهية عن كل تركب وتشخص فيقول في محكم آياته:

﴿... ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾[٢].

والمراد بالشيء أي الموجود؛ بسبب المساوقة بين الشيئية والوجود وتلازمهما في الصدق "حتى أن كل شيء على الإطلاق هو موجود على الإطلاق، وكل ما ليس بموجود فهو منتف وليس بشيء"[٣] باستثناء الله فهو حقيقة الوجود.

ويصرّح القرآن الكريم في سورة آل عمران آية رقم (٧) بوجود آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخرى متشابهات محكومة في ظواهر تفسيرها للآيات المحكمة، وهو ما تفتقده الكتب السماوية الأخرى تصريحاً.

---

١. ول ديورانت، قصة الحضارة، (ط٣، القاهرة، جامعة الدول العربية، ج٢، ١٩٦٥)، ص ٣٧٢.

٢. القرآن الكريم، سورة الشورى، آية (١١).

٣. الحسن بن يوسف الحلي، كشف المراد، (بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٨٨)، ص ١٥.

المبحث الثاني

الصفات الإلهية

أولاً: النظرية اليهودية:

١- الصفات الإيجابية.

٢- الصفات السلبية.

ثانياً: النظرية الإسلامية:

١- الصفات الإيجابية.

أ - نظريات في الصفات الإيجابية الذاتية.

ب - محاذير النظرية اليهودية.

٢- الصفات السلبية.

أ - محاذير النظرية اليهودية.

الصفات الإلهية

أولاً - النظرية اليهودية:

تعتبر النظرية اليهودية أن للذات الإلهية صفات ومفاهيم لها مدلولها في الذات الإلهية، وهي تنقسم إلى صفات ومفاهيم سلبيه وصفات أفعال، أما الصفات الإيجابية الذاتية فليس لها أي مدلول مستقل بل هي أسماء فارغة لا تدل على معنى، والقائل بها على حد الشرك!، فالله تعالى لا يستجمع في مقام ذاته صفات إيجاب!!.

١ - الصفات الإيجابية:

يقول موسى بن ميمون: "كل موصوف توجب له الصفة... فلا تخلو تلك الصفة من أن تكون:

١ - أن يوصف الشيء بحدّه... وهذه الصفة هي التي تدل على ماهية الشيء وحقيقته.. وهذا النحو من الصفة

منفي عن الله عند كل أحد.. بأن الله لا يُحَدّ [أي لا يُعرّف؛ لأنه لا جنس له ولا فصل على الإطلاق حتى يعرّف، بل لا يندرج تحت أي مقولة جوهرية حتى يمكن تعريفه].

٢ - أن يوصف الشيء بجزء حده... وهذا النحو من الصفات منفي عن الله سبحانه عند كل أحد؛ لأنه إن كان له جزء ماهية فتكون ماهيته مركّبة، واستحالة هذا القسم في حقه استحالة الذي قبله.

٣ - أن يوصف الشيء بأمر خارج عن حقيقته وذاته... فيكون ذلك الأمر كيفية ما فيه، والكيفية هي الجنس العالي وعرض من الأعراض، فإن كانت توجد له تعالى صفة من هذا القسم؛ فيكون تعالى محلاً للأعراض.. [وهي] لا توجد له تعالى.

فهذه [الأقسام الثلاثة] من الصفات.. [تتمتع] في حقه تعالى؛ لأنها تدل على التركيب... وهي:

أ - ما يدل على ماهيته.

ب - أو على جزء ماهية.

ث - أو على كيفية ما موجودة في الماهية.

٤ - أن يُنسب الشيء لغيره، مثل أن ينسب لزمان أو لمكان... ولكن عند التحقيق وتدقيق النظر: يتبين امتناع ذلك [في حقه تعالى]؛ لأن الله تعالى لا نسبة بينه وبين الزمان والمكان... لأن الزمان عارض لاحق للحركة...

والحركة من لواحق الأجسام، والله تعالى ليس جسم، فلا نسبة بينه وبين الزمان، وكذلك لا نسبة بينه وبين المكان.

٥ - أن يوصف الشيء بفعله... ولذلك يجوز أن يوصف بها الله تعالى... من جهة كثرة أفعاله[1].

أما الصفات الذاتية من قبيل: "أنه موجود، وحي، وقادر، وعالم، ومريد... فليست... تُنسب إليه وإلينا بمعنى واحد... [بل] يُطلق العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة عليه تعالى وعلى كل ذي علم، وقدرة، وإرادة، وحياة بالإشراك المحض... ولا تظن [أن هذه الصفات تقال عليه تعالى وعلى الإنسان] بالتشكيك!؛ لأن الأسماء [والصفات] التي تُقال بالتشكيك هي التي تقال على شيئين بينهما تشابه في معنى ما.. عرض [عليهما]... وهذه [الصفات] المنسوبة له تعالى ليست... أعراضاً عند أحد من أهل النظر... والصفات التي كلها أعراض لنا بحسب رأي المتكلمين، فيا ليت شعري من أين وقع الشبه [بين صفات الباري وبين صفاتنا] حتى يجمعهما حدٌّ واحد فتكون هذه الصفات مقولة بالتواطؤ [على الباري وعلى الإنسان] كما يزعمون(؟).

[فهذه] الأوصاف المنسوبة له [تعالى]... والمعلومة عندنا ليس بينها شركة بوجه... وإنما الشركة في الإسم لا غير[2].

---

١. دلالة الحائرين، فصل [٥٢]، ص ١١٨ - ١٢٢.

٢. (ن. م)، فصل نو [٥٦]، ص ١٢٣ - ١٢٤.

ثم يترقى بن ميمون بالقول: "إعلم أن وصف الله... بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي [ليس فيه أي] شيء من التسامح.."[١]، "وكلّما زدت في السلب عنه تعالى... كنت أقرب إليه من الذي لم يسلب ما تبرهن لك أنت سلبه..."[٢]، "أما وصفه بالإيجابيات ففيه... الشِّرك والنقص..."[٣]؛ لأنه "... كلما أوجَبْتَ له شيئاً زائداً كُنت مشبِّهاً، وبعُدت عن معرفة حقيقته... لأن الكمالات هي ملكات ما..."[٤].

"فوصفه تعالى بالإيجابيات فيه خطر عظيم... فكأنه قد خرج بك الأمر بإيجاب الصفة أن قلت:

إن الله تعالى موضوع ما، تُحمل عليه محمولات ما؛ لأن ذلك الموضوع مثل هذه المحمولات، فيكون غاية إدراكنا بهذه العقيدة الشرك لا غير؛ لأن كل موضوع... ذو كمالات بلا شك، وهو اثنان بالحد، وإن كانا واحد بالوجود؛ لأنّ معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه.."[٥]، "فالذي يوجب له صفة لا يعلم شيئاً غير مجرد الإسم، وأما الشيء الذي يخيل أنه يقع عليه هذا الإسم فهو معنى غير موجود بل مخترع كاذب، فكأنه أوقع هذا الإسم على معنى معدوم إذ ليس في الوجود شيء هو هكذا.."[٦].

---

١. دلالة الحائرين، فصل نح [٥٨]، ص ١٣٦ - ١٣٩.
٢. (ن. م)، فصل نط [٥٩]، ص ١٤٠ - ١٤١.
٣. (ن. م)، فصل نح [٥٨]، ص ١٣٦ - ١٣٩.
٤. (ن. م)، فصل نط [٥٩]، ص ١٤٠ - ١٤١.
٥. (ن. م)، فصل س [٥٨]، ص ١٣٨ - ١٣٩.
٦. (ن. م)، فصل س [٦٠]، ص ١٤٦ - ١٤٨.

وفي مكان آخر يقول: "فقولنا أنه قادر، عالم، مريد القصد بهذه الصفات أنه ليس بعاجز، ولا جاهل، ولا ذاهل، ولا مهمل. وأعني بقولنا ليس بعاجز: أنّ وجوده فيه كفاية لإيجاد أشياء أخرى غيره. وأعني بقولنا لا جاهل: أنه مدرك أي حي؛ لأن كل مدرك حي... الخ.

فقد بان لك: أن كل صفة نصفه بها فهي: إما صفة فعل أو يكون معناها سلب عدمها إن قُصِدَ بها إدراك ذاته.. ولا تُطلق عليه تعالى إلا بالجهة التي عَلِمْتَ أنه يُسلب عن الشيء ما ليس من شأنه أن يوجد له..."[1]!.

"فمن اعتقد أنه [تعالى] واحد، ذو صفات عدة فقد قال أنه واحد بلفظه واعتقده كثيرين بفكره"[2]!.

تحليل مضمون نصوص بن ميمون:

١ - إن حمل صفات الإيجاب حملاً حقيقياً على الذات الإلهية برأي بن ميمون يوجب الوقوع في الشرك والسبب: أن المفاهيم المحمولة على الذّات الإلهية مختلفة فيما بينها أشد الاختلاف مفهوماً، وكل منها تمام الذّات، وهذا يوجب تعدد الذّات بتعدد المفاهيم[3] إذا حملنا هذه المفاهيم جميعها على الذّات.

---

١. دلالة الحائرين، فصل نح [٥٨]، ص ١٣٨ - ١٣٩.

٢. (ن. م)، فصل ن [٥٠]، ص ١١٥.

٣. علي سامي النشار، وعباس احمد الشربيني، الفكر اليهودي وتأثيراته بالفلسفة الإسلامية، (الإسكندرية، درا المعارف، ١٩٧٢)، ص ١٠٨.

٢ - إن صفات الإيجاب برأي بن ميمون لوحظ فيها قياس صفات الله تعالى على صفات الإنسان، وكيف يمكن قياس الله على الإنسان، والقديم على الحديث، والعلة على المعلول(؟)؛ ولأجل التملُّص عن هذا الإشكال الأشعري عمد بن ميمون إلى القول بأن الصفات السلبية، وصفات الأفعال هي الوصف الحقيقي للذات الإلهية، والذات خلو عن الصفات الإيجابية، وبذلك يرى أنه خرج عن حد الشرك بالله!.

ويبدو أن هذا الإتجاه ليس اتجاه بن ميمون وحده، بل هو عقيدة الحاخامات كسعدية الفيومي (٨٨٢ - ٩٤٢)م[١]، وبهية بن جوزف بن باقودا[٢]، ويوسف بن صديق[٣]، وكبار الحاخامات مؤسسي الإتجاه التلمودي.

٣ - اعتمد بن ميمون القياس الكمي في الصفات السلبية، إذ كلما أثبت الإنسان صفة سلبية للذات الإلهية كلما اقتربت درجته أكثر من معرفة الذات الإلهية!، وكلما قلّت الصفات السلبية كلما اقترب من التشبيه والتجسيم!!.

إن الإدراك للذات الإلهية عند هؤلاء يتم بواسطة الصفات السلبية دون الإيجابية؛ لأن الصفات الإيجابية هي كمالات!!،

---

١. الفكر اليهودي، ص ٢٠٩.

٢. (ن. م)، ص ١٤٨.

٣. (ن، م)، ١٧٢.

والكمالات هي ملكات ما، والملكات لا تتأتى للنفس إلا بالتدريج والتكامل بواسطة الخروج من القوة إلى الفعل باستمرار، والله سبحانه موجود بالفعل دائماً وليس لديه حركة تكاملية كما في المخلوقات التي هي دائمة الخروج من القوة والاستعداد إلى الفعلية باستمرار.

٥ - إن وصف الله بصفات الإيجاب هو وصفٌ بالأعراض عند بن ميمون، وذلك بجعل الذات الإلهية موضوع، ثم يحمل على هذا الموضوع صفات عرضية، وهذا يعني أن تمام الموضوع تم إدراكه، أي تم إدراك الذات الإلهية اللا محدودة بتمامها، ثم حُمِلَ عليها محمولات لا محدودة تم إدراكها هي الأخرى بواسطة العقل البشري المحدود، ومَنْ يستطيع ذلك(؟).

هذا فضلاً عن جعل الذات الإلهية محلاً للأعراض بحيث تنفعل هذه الذات بكل ما يعرض لها، وبذلك يصل بن ميمون إلى النتيجة التالية:

إن الصفات الإيجابية كالعلم، والقدرة، والحياة.. إلخ هي مجرد ألفاظ فارغة لا طائل تحتها، وهي غير الذات الإلهية البتّة.

النتيجة: إن الذات الإلهية خلو عن صفات الإيجاب والوصف الحقيقي لها إنما يكون بالصفات السلبية وصفات الأفعال.

ولكن هل هذا الكلام بتمامه من بن ميمون صحيح(؟) سوف

يأتي بيانه في النظرية الإسلامية.

٢ - الصفات السلبية:

إعتمدت النظرية التلمودية الصفات السلبية إلى أبعد الحدود[١]، وجعلتها معيار التوحيد الخالص، يقول ابن ميمون: "إعلم أن وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح، ولا فيه نقص في حق الله جملة ولا على أي حال. [فصفات النفي] تُستعمل لإرشاد الذهن لما ينبغي أن يُعتقد فيه تعالى؛ لأنها لا يلحق من جهتها تكثير [للذات] بوجه، وهي تُرشد الذهن لغاية ما يمكن للإنسان أن يُدركه منه تعالى...

فقولنا فيه... إنه قادر، وعالم، ومريد القصد بهذه الصفات أنه ليس بعاجز، ولا جاهل، ولا ذاهل، ولا مُهمِل... فقد بان لك، أن كل صفة نصفه بها فهي إما صفة فعل أو سلب [للعدم] إن كان القصد بها إدراك ذاته لا فعله. ولا تُطلَق عليه تعالى [هذه السوالب] إلا بالجهة التي عَلِمْتَ أنه قد يُسلب عن الشيء ما ليس [من] شأنه أن يوجد له..."[٢].

وفي مكان آخر يقول: "فهكذا تُقرِّبك صفات السلب من معرفة الله تعالى وإدراكه... وبحسب هذا البيان تعلم أن المقصّر عن إدراك الإله، والبعيد عن معرفته هو الذي لم يتبين

---

١. الفكري اليهودي، ص ١٤٦، ٢١٠.

٢. دلالة الحائرين، فصل نح [٥٨]، ص ١٣٦ - ١٣٩.

له سلب معنى من المعاني التي قد تبرهن لغيره سلبها عنه، فكلما قلّت سوالبه كان أقصر إدراكا..."[١].

تحليل مضمون نصوص بن ميمون:

الأول: سلب صفات النقص والحاجة عنه تعالى.

الثاني: الصفات السلبية برأي بن ميمون تُستعمل كمرشد للذهن البشري في اعتقاده بصفات الله، وهي إذا وصِفت الذات الإلهية بها لا يؤدي هذا الوصف إلى تعدد الذات من جهتها، أما الوصف الحقيقي للذات الإلهية فهو بواسطة صفات الأفعال.

الثالث: إن عنصر الكم له مدخلية في القُرب والبُعد من الله إذ كلما سلبت كماً كبيراً من صفات النقص عن الله بالدليل كلما اقتربت منه أكثر، والعكس صحيح.

ولكن هل هذا الكلام من بن ميمون صحيح(؟) سوف يأتيه بيانه بعد قليل.

ثانياً: النظرية الإسلامية:

تعتبِر النظرية الإسلامية أن للذات الإلهية صفات ومفاهيم ذاتية لها مدلولها في الذات الإلهية، والقول بأن الذات خلو عنها يؤدي إلى نسبة النقص لله (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً).

---

١. دلالة الحائرين، فصل س [٦٠]، ص ١٤٦ - ١٤٨.

والصفات الذاتية هي الصفات التي تدل على الغِنى المطلق لله ومثاله: مفهوم "واجب الوجود، الخالق، الرب، وسائر الأسماء الحسنى الإلهية"[١]. فهذه الصفات والمفاهيم هي من قبيل المعقولات الثانية التي "تنقسم بشكل عام إلى مفاهيم إيجابية ومفاهيم سلبيّة"[٢].

١- الصفات الإيجابية في النظرية الإسلامية:

هي الصفات التي تحكي عن موصوف، وهي على ثلاثة أقسام:

١ - **مفاهيم ماهوية**: وهي صفات تُحْمل على الماهيات وتحكي عن حدّ الوجود، والواجب تعالى لا ماهية له لكي تُحْمل عليه هذه المفاهيم، كما لا حدّ له.

٢ - **مفاهيم فلسفية**: تختص بعالم المادة ومُنحصرة به ومثاله: مفهوما القوة والاستعداد، فهذه المفاهيم وأمثالها غير قابلة للحمل على الذات الإلهية، ولا يتّصف بها الله سبحانه؛ لأنها تحكي عن كيفية الوجود لموجود ناقص ومحدود.

٣ - **مفاهيم فلسفية**: قابلة لأن تُحمل على الواجب سبحانه وعلى المخلوقات كمفهوم العلم، والقدرة، والحياة.

فهذه المفاهيم وأمثالها قابلة للصدق على المصداق المحدود

---

١. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج٢، ص ٢٩٥.

٢. (ن. م)، ص ٣٩٥.

وفي نفس الوقت تتوسع لتصدق على المصداق غير المحدود، - أي الذات الإلهية -، "وحينئذ يُصبح سلبُها عنه سبحانه غير صحيح؛ لأنه يَلْزم من سلبها عن الذات الإلهية سلب الكمال عن موجود يتمتع بالكمال اللانهائي"[١]، كما أن سلبها عنه تعالى يجعل الذات الإلهية مقيّدة بعدم الكمال.

ولهذا يُمكن القول: "إن جميع المفاهيم والصفات التي تحكي عن كمالات وجودية [كمفاهيم القسم الثالث] ولا تتضمن معنى النقص والمحدودية، يمكن إطلاقها على الذات الإلهية بعنوان كونها صفات إيجابية"[٢]، على أن أفضل هذه الصفات والأسماء ما كان على جهة التوقيف الوارد في القرآن، والسُّنَّة، وعلى لسان النبي(ص) والمعصومين(ع)؛ لأجل الخروج عن شبهة القسمين الأولين من المفاهيم الإيجابية التي ليس لها صلاحية الإطلاق عليه تعالى؛ لأنها مشوبة بشوائب النقص التي تُنَزِّه الذّات الإلهية عن الإتصاف بها.

والصفات الإيجابية لا يتصف الله سبحانه بأضدادها، ولا يجوز أن يخلو عنها، وهي على قسمين:

أ - **صفات الجمال**: كالعلم، والقدرة، والحياة، والجود، والرحمة، و... الخ.

ب - **صفات الجلال**: الجبار، المُنتَقِم، و... الخ.

فعندما يكون الله "خيّراً، وجواداً، ورحيماً، لا يكون جبّاراً

---

١. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص ٢٩٤.

٢. (ن . م)، ج٢، ص ٢٩٤.

ومنتقماً، فثمت تقدم وتأخر في أسمائه وصفاته تعالى [الإيجابية الذاتية]... فبعض الأسماء والصفات تلدهُن أسماء وصفات أخرى [كما في] تقدُّم الصفات الجمالية على الصفات الجلالية"[1]؛ لأن الصفات الجلالية وليدة الصفات الجمالية.

ثم إن صفات الجمال والجلال صحيح أنها مختلفة مفهوماً ولكنها "واحدة بحسب المصداق"[2] وبحسب مقام العينية للذّات الإلهية التي هي مبدأ كل الكمال الذي يفيض عنه تعالى.

أ - نظريات في الصفات الإيجابية الذاتية:

النظرية الأولى: مذهب أئمة أهل البيت(ع)، ومذهب الحكماء.

إن الصفات الذاتية وإن كانت مختلفة عن بعضها البعض بحسب المفهوم ولكنها متحدة مصداقاً. فمفهوم العلم غير مفهوم القدرة وكلاهما غير مفهوم الوجود، ولكن الجميع أمرٌ واحد متحد في بسيط الحقيقة، وهذا يعني أن الصفات هي عين الذات الإلهية خارجاً وتكويناً، فليست الذات شيء والصفات شيء آخر. فالله قادر من حيث هو عالم، وعالم من حيث هو قادر وهكذا.

---

١ مرتضى مطهري، معرفة القرآن، (بيروت، دار التعارف)، ص ١٣٥ - ١٣٦.

٢. بداية الحكمة، ص ٢٢٥.

النظرية الثانية: مذهب الأشاعرة.

إن الصفات الذاتية كالعلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والإرادة، والكلام هي صفات مغايرة للذات زائدة عليها، بمعنى أنها غير الذات الإلهية، وهذه الصفات متغايرة مفهوماً وهي صفات قديمة قدم الذات الإلهية، محمولة عليها[١].

النظرية الثالثة: مذهب المعتزلة.

ذهبت المعتزلة إلى أن الله ليس له صفات ذاتية والسبب: لكي لا يلزم محذور تعدد القدماء مصداقاً بتعدد الصفات الذاتية مفهوماً كما في الاشاعرة ولذا قالوا: بنيابة الذات مناب الصفات. فالله ليس بعالم ولكن يفعل فعل العالم، وهو ليس قادر ولكن يفعل فعل القادر، فالذات تفعل الأفاعيل عن علم وقدرة.

النظرية الرابعة: مذهب الحاخامية اليهودية.

ذهب هؤلاء إلى وجود صفات ذاتية ولكنها مدلولة للصفات السلبية، وهي في ذاتها متعددة مفهوماً مما يوجب تعدد الذات مصداقاً ولهذا قالوا: بأن هذه الصفات ذات معان فارغة، وإنما الوصف الحقيقي للذّات الإلهية هو بواسطة الصفات السلبية كقولنا: ليس بجاهل، ليس بمركب... الخ، والوصف

١. الشهرستاني، الملل والنحل، (ط١، بيروت، دار السرور، ج١، ١٩٤٨)، ص ١٢٨.

الحقيقي هو بواسطة صفات الأفعال كالخالق، والرازق... الخ، ولهذا فمرجع كل الأسماء والصفات الذاتية إلى الصفات السلبية التي مرجعها صفات الأفعال المُشتقّة من مقام الفعل الخارجي للذات الإلهية.

ذهب إلى هذه النظرية سعديّة الفيومي، وبهية بن جوزف بن باقودا، ويوسف بن صديق وغيرهم[١]، واختصر موسى بن ميمون في كتابه "دلالة الحائرين"، - كما ورد في النظرية اليهودية سابقاً -، باكورة هذه الأقوال، ولكن هذه النظرية لا تخلو عن محاذير وإشكالات.

ب - محاذير النظرية اليهودية:

إشكال: إن الاعتقاد بأن الصفات الذاتية هي صفات مستقلة عن بعضها البعض مفهوماً فهذا صحيح، ولكن حملها على الذات الإلهية يوجب تعدد الذات مصداقاً فهذا مما لا سبيل إلى الموافقة عليه والسبب: أن هؤلاء لم يلحظوا أن الذات الإلهية، والصفات الذاتية هما واحد مصداقاً وإن كانا متغايرين مفهوماً، وأن هذه الوحدة مصداقاً لا توجب كون الذات الإلهية محلاً للأعراض؛ لكون الصفات الذاتية هي عين الذات مصداقاً وتكويناً، وإنما الذهن البشري هو الذي يلحظ هذا التغاير مفهوماً. والقرآن الكريم، والسنة النبوية أمضت هذه النعوت والصفات، والعقل أوجب أكملها لله وأبعدها عن

---

١. الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي.

شبهة النقص تبعاً للنقل. وليس معنى ذلك أننا ندرك تمام الموضوع، أي الذات الإلهية ثم نصفها بصفات لا محدودة، بل هذه النعوت والصفات هي من قبيل المشيرات التي تشير إلى جهات ذاته تعالى وكماله المطلق الذي لا يمكن الإحاطة به على الإطلاق أو إدراك كنهه وحقيقته، وعلى هذا لا تكون الصفات الذاتية معان فارغة لا طائل تحتها كما يقول الحاخامات التلموديون، بل إن المتتبع لنصوص التوراة والعهد القديم يجد أنهما قد أثبتا للذات الإلهية صفات ذاتية، - كما سيأتي -، وهذا موافق لمذهب القرّائيين اليهود. كما أن المتتبع لتفسيرات الحاخامية التقليدية في هذا المجال يجد أنها ابتعدت في تفسيراتها عن نصوص التوراة وادعت ما لم تدعيه التوراة نفسها.

المحذور الأول:

وأما قولهم: "إن صفات الكمال هي مجرد أسماء فارغة لا دلالة لها على جهة من جهات الذات؛ لأنها مجرد اختراع كاذب واسم واقع على معنى معدوم، فالذات ليس لها صفات إيجاب أصلاً"، يلزم عن هذا القول: خلو الذات عن صفات الإيجاب باعتقادهم، وعدم استجماع الذات الإلهية لصفات الكمال الوجودي، وهذا يلزم عنه نسبة النقص للذات الإلهية - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. إن المتتبع لنصوص التوراة والعهد القديم يجد نعوتاً وصفات ذاتية أثبِتت لله سبحانه في هذه

الكتب ومثاله: **ما ورد في النص التالي:** "ونادى موسى.. الرب إله رحيم، رؤوف، طويل الأناة، كثير الرحمة والوفاء"[١].

وفي نص ثانٍ: "أنا الرب إلهك إله غيور، أُعاقب إثم الآباء في البنين إلى الجيل الثالث والرابع من مبغضي، وأصنع رحمة إلى ألوف من محبي وحافظي وصاياي"[٢].

وفي نص ثالث: "الرب كجبار يبرز..."[٣].

وفي نص رابع: "أيها الرب، الرب الإله، خالق الكل، المرهوب، القوي، العادل، الرحيم، يا من هو وحده الملك والصالح، يا من هو وحده الكريم، وحده العادل، القدير، الأزلي..."[٤].

وفي نص خامس: "أما علمت، أو ما سمعت
أن الرب إله سرمدي
خالق أقاصي الأرض
لا يتعب ولا يعي، ولا يُسبر فهمه
يؤتي التعِب قوة، ولفاقد القدرة يُكثر الحول"[٥].

---

١. العهد القديم، سفر الخروج (٣٤:٥ - ٧).
٢. (ن. م)، سفر الخروج (٢٠:٥ - ٦).
٣. (ن. م)، سفر اشعيا (٤٢: ١٣+).
٤. (ن. م)، سفر المكابيين الثاني (١: ٢٤+).
٥. (ن. م)، سفر إشعيا (٤٠: ١٣+).

في النصوص السابقة نجد الصفات التالية:

رحيم، رؤوف، قدير، غيور، وفيّ، قوي، منتقم، خالق، منذر، حي، أزلي، عالم، سرمدي، جبّار.

هذه الصفات هي من الصفات الإيجابية والمفاهيم التي تنقسم إلى صفات جمالية، وصفات جلاليّة:

أما صفات الجماليّة فهي: الحياة، العلم، القدرة... الخ.

أما صفات الجلاليّة فهي: الجبار، المنتقم،... الخ.

وهذه الصفات مستقاة من مصادرها الأساسية، أي من التوراة والعهد القديم.

سؤال: هل كانت هذه الألفاظ قديماً تُستعمل في معنى معيّن في الذات الإلهية ثم جاء الدين الإسلامي فنقل هذه المعاني من معناها الأصلي إلى معنى جديد واستعملها على نحو النقل التعييني(؟).

الجواب: إن المتتبع لمداليل هذه الألفاظ على لسان الأنبياء في التوراة والعهد القديم، ثم القرآن الكريم والشريعة الإسلامية، يجد أن الشارع المقدس استعمل هذه الألفاظ في أصول الدين بنفس مداليلها المطلقة التي كانت مستعملة سابقاً، إذ أن مدلول "القدرة" الإلهية استُعمِلت على لسان الأنبياء للدلالة على القدرة المطلقة لله وكذلك استعملها الشارع المقدس في الدين الإسلامي، وهكذا في بقية الألفاظ كالحياة، والعلم، والإنتقام، و... الخ، واستعمال الأنبياء لهذه الألفاظ أوجد الداعي في نفوس الناس لاستعمالها في نفس

مداليلها المطلقة الدالة على الصفات الذاتية للحضرة الإلهية، ولكن سليقة الحاخامات حرّفت هذه الألفاظ عبر التاريخ؛ لتحصر معناها في الإله الخاص ببني إسرائيل وهذا أمرٌ خاضع للاعتبارات الشخصية، - الحاخامية التي أوّلت الكثير من النصوص الدينية وجعلت آرائها في مصاف أقوال الأنبياء(ع) فيما يُعرف "بالتلمود"، حيث نزّلت هذا الكتاب بما يحتويه من آراء حاخامية منزلية التوراة بل أعلى منزلة -، ومن المعلوم أن الإعتبارات الشخصية لو غضّ الشخص النظر عنها لزالت بنفسها؛ لزوال اعتبار المعتبر فيها.

وعلى ذلك: لو تم تجاهل تأويل الحاخامات لمداليل هذه الألفاظ فإن القدر المتيقن من مداليلها أنها استُعمِلت على لسان الأنبياء والأوصياء والصالحين للدلالة على الصفات المطلقة للحضرة الإلهية وليست هي ألفاظ فارغة لا طائل تحتها كما يقول ابن ميمون وأمثاله.

ثم أنه لا يجري في الألفاظ المستعملة في أصول الدين النقل عن معانيها الأصلية، وإنما يبحث عن الألفاظ المنقولة عن معانيها في فروع الدين كألفاظ الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، و... الخ، حيث يُبحث عنها في مقدمات مسائل علم الأصول: هل أنّ هذه الألفاظ استُعمِلت في الحقيقة الشرعية الإسلامية أو الحقيقة المتشرّعة(؟)، وهل استُعمِلت على نحو المعنى التعيني أو التعييني أو أنها بقيت على ما كانت تُستعمل عليه قبل الإسلام(؟)؛ باعتبار أن الأحكام الشرعية الفرعية

تابعة لملكاتها، وملكات الأحكام الشرعية الفرعية تغيّرت في العصر الإسلامي عما كانت عليه قبل الإسلام، وعلى كل حال فهذا بحث مرتبط بمسائل علم الأصول وليس مورد بحثنا هُنا فليراجع هناك.

المحذور الثاني:

إن المفاهيم الفلسفية والصفات الإيجابية بالمعنى الثالث للمفاهيم قابلة للصدق على المخلوقات وعلى الواجب سبحانه كمفهوم العلم، والقدرة، والحياة... الخ. فهذه المفاهيم قابلة للصدق على المصداق المحدود كما أنها تتوسع لتصدُق على المصداق غير المحدود، أي الذات الإلهية.

ولا يعني ذلك أنها تصدُق على المُمكن وعلى الذات الإلهية بالتواطؤ كما زعمت النظرية التلمودية لمجرّد الشبه بين الممكن والذات الإلهية في الصفة، بل هذه الصفات هي في ذاته تعالى في أرفع مراتب الكمال بالفعل الذي تستوي إليه نسبة الأزمنة الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل، بينما هي في الممكنات حركة من القوة إلى الفعل باستمرار، وكمال متجدد لا تستوي فيه النِسب الزمانية الثلاث، أي هي حركة اشتدادية تصاعدية نحو التجرد التام والكمال. فهؤلاء الحاخامات عطّلوا الصفات الكمالية والنعوت الجلالية ودخلوا في زمرة المعطلة[1].

---

١ الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، ص ٦١.

المحذور الثالث:

عندما تريد النظرية اليهودية سلب النقص عنه تعالى تقول: الله "لا جاهل [يعني]: أنه مدرك، حي.. الخ؛ لأن كل مدرك حي..."[١]، وهذا مرجعه في الحقيقة إلى إثبات الإدراك والحياة في رتبة متقدمة على سلب الجهل[٢] وذلك: أننا لا بد أن نتصور أولاً معنى الإدراك والحياة قبل أن نسلب عنه تعالى الجهل، وهكذا في باقي الصفات كالقدرة، والعلم.. الخ.

إذاً: الرتبة السابقة على وصف الله تعالى بأنه لا جاهل، ولا عاجز، ... الخ هي تصور معنى الإدراك، والحياة، والقدرة... الخ، فإذا لم نتصور أن الله سبحانه مدرك، حي، قادر،... الخ، فلا معنى لسلب العجز، والجهل، و... الخ عنه تعالى؛ لأن المعنى العدمي لا يُمكن سلبه إلا عند إثبات المعنى الوجودي من القدرة، والحياة... الخ أولاً[٣]؛ لمكان المقابلة بين الوجود والعدم.

٢ - الصفات السلبية في النظرية الإسلامية:

وهي تلك الصفات التي تدل على "سلب النقص والحاجة"[٤] عن الذات الإلهية كقولنا: ليس بعاجز، ليس بجوهر، ليس بمركب، ليس محلاً للحوادث والأعراض، ليس... الخ.

---

١. دلالة الحائرين، فصل نح [٥٨]، ص ١٢٨ - ١٣٩.

٢. الفكر اليهودي، ص ١٧٢، ص ٢١٢.

٣. (ن. م)، ص ٢٢٦، ٢٢٧.

٤. بداية الحكمة، ص ٢٢٤.

فالقول أنه تعالى جوهر أو عَرَض أو مركَّب أو في زمان أو في مكان أو أنه في جسم أو أنه... الخ، يعني أنه تعالى عين النقص والحاجة وليس هو الكمال المطلق. ودور الصفات السلبية أنها تدل على سلب النقص وعدم الكمال عنه تعالى، فهي في حقيقتها سلب سلب الكمال فترجع إلى إيجاب الكمال، "فمعنى ليس بجاهل: سلب سلب العلم ومعناه: إيجاب العلم"[1].

والصفات السلبية في حقيقتها ترجع إلى صفات ثبوتية جمالية وحقيقة رحمانية مفادها: أن الله بسيط الحقيقة مجردها.

أما الممكنات: فإن سلب صفة من الصفات عنها قد يكون سلباً للإيجاب أو سلباً للسلب كقولنا: زيد ليس بعالم، أو زيد ليس بجاهل.

فسلب الصفة في الممكنات ليس بالضرورة كونها سلباً للسلب كما في الباري عز وجل، بل قد تكون سلباً لصفة إيجابية وكمال وجودي، فمثلاً: زيد عالم، فسلب صفه العالمية عن زيد تعني، أنه فاقد لصفة العالمية وذاته مقيّدة بقيد العدم، أي بعدم هذا الكمال؛ لأنه لا مانع عقلاً من نسبة النقص إلى الممكنات. أما الذات الإلهية فليست مقيّدة بأي قيد عدمي، ولا يُسلب عنها الكمال بأي وجه كان بل يُسلب عنها النقص والعدم

---

١. بداية الحكمة، ص ٢٢٤.

ويُثبت لها الإيجاب دائماً وهذا هو الفرق بين صفات السلب في الممكنات وصفات السلب في الواجب تعالى، وهما مفهومان مختلفان بالضرورة.

أما النظرية اليهودية فقد وقعت مرة أخرى بمحاذير متعددة:

أ - محاذير النظرية اليهودية في الصفات السلبية:

المحذور الأول:

إن القول بأن الصفات السلبية هي المرشد للذهن البشري في عملية الإعتقاد بالكمال الصفاتي لله يفضي إلى محذور تقدم الصفات السلبية على الصفات الإيجابية. كما ويفضي إلى القول بأن مقياس الإقتراب من الحضرة الإلهية هو كثرة السوالب، أما الصفات الإيجابية فناتجة عن هذه السوالب مما يعني: أن الذات الإلهية خلو عن الصفات الإيجابية التي تمثل الكمال الوجودي المطلق للذات الإلهية، وهذا بمثابة إثبات النقص والعدم للذات الإلهية!!، فضلاً عن وجود مشكلة أساسية وهي: أن الذات الإلهية أصبحت خاضعة للاعتبارات الذهنية البشرية في عملية اتصافها بالكمال المطلق!!، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فهؤلاء التلموديون وقعوا في محذور الشرك الذي وصموا به غيرهم!!.

المحذور الثاني:

ورود المحاذير المتقررة في الصفات الإيجابية جميعها هنا[١].

المحذور الثالث:

تلاشي عنصر التفاضل الحاصل بين صفات الجمال والجلال في الصفات الإيجابية، فضلاً عن فقد المرجعية الجمعية للصفات الجمالية التي تُمثّل مظهر الذات الإلهية في العوالم الكلية الثلاث عالم العقول، وعالم المثال، وعالم المادة الذي تتجلى فيه شتى مظاهر الرحمة الإلهية من العلم، والحياة، والقدرة.

وبالعودة الى القرآن الكريم نكتشف عمق المأزق الحاخامي من خلال تأكيد القرآن على حقيقة المرجعية الجمعية للصفات الجمالية من خلال افتتاح سور آياته بـ "**بسم الله الرحمن الرحيم**" التي تلهج باسم الله المتّصف بصفات الرحمة الشاملة للدنيا والآخرة السابقة لجبروته وانتقامه وغضبه، فسبحان من سبقت رحمته نقمته وأناته غضبه، كيف يوصف بخلو ذاته عن صفاته وأرفع كمالاته(؟) ﴿**ليس كمثله شيء وهو السميع البصير**﴾[٢].

١. وردت هذه المحاذير صفحة (٥٤ - ٦٠) من هذا الفصل.

١. القرآن الكريم، سورة الشورى، آية (١٢).

المبحث الثالث

صفات الأفعال:

أولاً: صفات الأفعال في النظرية اليهودية.

ثانياً: صفات الأفعال في النظرية الإسلامية.

صفات الأفعال:

أولاً: صفات الأفعال في النظرية اليهودية.

تَعتبر النظرية اليهودية أن هناك أفعالاً تصدُر عن الذّات الإلهية وأن هذه الأفعال عندما يلحظها العقل ينتزع عنها صفات وأسماء. أما الصفات فهي ما يُسمى بصفات الأفعال، وأما الأسماء فهي التي تطلق على الذات الإلهية كأسماء لها.

وصفات الأفعال هي مرجع الصفات الذاتية الإيجابية باستثناء إسم "يهوه" الذي يدُل على الذات مباشرة.

يقول موسى بن ميمون: " كل موصوف توجب له صفة... فلا تخلو تلك الصفة من أن تكون من هذه الأقسام الخمسة...

القسم الخامس من صفات الإيجاب هي أن يوصف الشيء بفعله، وأريد بفعله الفعل الذي فعله مثل قولك: زيد هو الذي

نجر هذا الباب وبنى السور الفلاني...

فيكون تلخيص [ذلك]: أنه تعالى واحد من جميع الجهات، لا تكثير فيه، ولا معنى زائد على الذّات، وأن الصفات المختلفة المعاني المتعددة، الموجودة في الكتب، المدلول بها عليه تعالى هي من جهة كثرة أفعاله..."[١].

وفي نص آخر: ".. فلا يُستبعد في حق الله عز وجل أن تكون هذه الأفعال المختلفة صادرة عن ذات واحدة بسيطة لا تكثير فيها ولا معنى زائد أصلاً، وتكون كل صفة موجودة في كتب الإله تعالى هي صفة فعله لا صفة ذاته.."[٢].

وفي مكان آخر يقول: "إعلم أن سيد العالمين سيدنا موسى(ع) طلب مطلبين فجاءه الجواب على المطلبين:

المطلب الأول: هو كونه طلب منه تعالى أن يعرّفه ذاته وحقيقته.

المطلب الثاني: وهو الذي طلب أولاً وهو: أن يعرّفه بصفاته.

فجاوبه تعالى على السؤالين بأنْ وعده بتعريفه صفاته كلها وأنها أفعاله...

فجميع أسمائه تعالى مشتقة من أفعاله باستثناء إسم "يهوه" الذي يدل على الذات وحدها.

[فالأسماء] وضعت بحسب الأفعال الموجودة في العالم، أما

---

١. دلالة الحائرين، فصل نب [٥٢]، ص ١١٨ - ١٢٢.

٢. (ن. م)، فصل نج [٥٣]، ص ١٢٣ - ١٢٦.

إن اعتُبرت ذاته معراة مجردة عن كل فعل فلا يكون له اسم مشتق بوجه بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته [هو إسم يهوه.."[١].

أما الأفعال فهي على أربعة أقسام:

١ - فعل عبث.

٢ - وفعل لعب.

٣ - وفعل باطل.

٤ - وفعل فيه غاية وحكمة.

الأفعال الثلاثة الأولى لا تجري في حقه تعالى، وأما القسم الرابع فهو القسم المختار الذي يفعله الله ويجري على مقتضى حكمته، وله غاية كمالية أودعها الله به.

يقول ابن ميمون: "أقول: إنه لا يتسع لذي عقل أن يقول أن شيئاً من أفعال الله باطل أو عبث أو لعب... فكل ما فعله تعالى من أجل شيء فإن ذلك الفعل ضروري في وجود ذلك الشيء المقصود أو المفيد جداً.

وهكذا الرأي الفلسفي [لدى الحكماء أيضاً وهو:] أن ليس في الأمور الطبيعية كلها شيء على وجه العبث... فإنها كلها أفعال طُلِب بها غاية سواء علمنا غايتها أم لم نعلم"[٢].

تحليل مضمون نصوص بن ميمون:

اولاً: صفات الأفعال بحسب التنظرية التلمودية كالخالق،

---

١. دلالة الحائرين، فصل سا [٦١]، ص ١٤٩ - ١٥١.

٢. (ن. م)، فصل كه [٥٢]، ص ١٥٢.

والرازق.. الخ، هي صفات توصف بها أفعاله تعالى بلحاظ الوجود الخارجي للمخلوقات المنتسبة إلى حيّز الزمان، وهذه الصفات مختلفة المعاني ومتعددة بسبب كثرة أفعاله تعالى المختلقة، وهي عين صفاته الإيجابية[١]، وهي نفس ذاته وليست شيئاً آخر غير الذّات أو زائدة عليها!!، وهذا يعني خلو الذات في مقام ذاتها عن أي صفه كمالية باستثناء صفات الأفعال. وهذا في الحقيقة خلط بين الصحيح والفاسد من التلموديين في هذه المسألة، فنحن ننكر كون صفات الافعال هي المرجع لصفات الذات، كما وننكر أن تكون افعال الله هي ذاته.

ثانياً: إن إسم "يهوه" يدل على الذات الإلهية عند تجردها عن أفعالها وهذا يعني أن ثمة ذاتاً، وأفعالاً، وأن الأفعال متأخرة رتبة عن مقام الذّات، وأنه يُنتزع من هذه الأفعال أسماء هي دون إسم يهوه في الرتبة، كما يُنتزع صفات أفعال توصف بها الذات الإلهية، ولازم هذا القول: أن الذّات الإلهية حينما كانت معرّاة ومجرّدة عن كل فعل لم يكن لها أسماء منتزعة، ولا صفات أفعال، أي أنه تعالى لم يكن خالقاً ولا رازقاً ولا مميتاً، ولا ... الخ، وهذا يعني أنه كما يصح أن يوصف "يهوه" بصفات

---

١. الفكر اليهودي، ص ٢١١.

الأفعال حين وجودها، يصح أن يخلو عنها فيتصف بنقيضها، وهذا امر لا ننكره؛ لأنه يميز بين صفات الافعال والذات المتقدمة عليها من جهة، ويوضح أن صفات الافعال يمكن أن تتصف الذات الإلهية بنقيضها.

ثالثاً: إن صفات الأفعال هي المرجعية الجمعية لجميع الصفات الإلهية على نحو متواطئ وليس فيها أي تشكيك، بمعنى أنه ليس بينها أي تقدم أو تأخر لتكون إحداها مرجعاً للآخر[1]!!. ولكن فساد هذا الرأي يتبين مما سبق فلا نعيد.

ثانياً: صفات الأفعال في النظرية الإسلامية:

هناك أفعال تصدر عن الذّات الإلهية عندما يلحظها العقل ينتزع عنها مفاهيم وصفات، هذه المفاهيم والصفات تُسمى صفات الأفعال.

وبما أن الفعل الإلهي متأخر رتبة عن مقام الذّات الإلهية لهذا تكون صفات الأفعال أيضاً متأخرة عن مقام الذّات وليست في رتبة الصفات الذاتية، بل هي أمر زائد على الذّات، أي غير الذّات.

وصفات الأفعال بما هي صفات ليس لها ما بإزاء في الخارج، أي ليس لها مصداق في الخارج؛ لأنها منتزعة من

١. الجانب الإلهي من الفكر الإسلامي، ص ١٤٧.

مقام نسبة شيء إلى شيء آخر ومثاله: إن الله عز وجل أوجد الإنسان وأمدّه بألوان ما يحتاج إليه؛ ليظل حياً كالطعام، والشراب، والهواء، والبيئة الصالحة... الخ، وهذه الأمور هي من أفعال الله.

فعندما نقيس هذه الأفعال ومدى نسبتها إلى الإنسان نجد أن الإنسان محتاج لهذه الأمور؛ ليبقى حياً، فعندها نقول: إن الله رزق الإنسان هذه الأمور فالله رازق. وكذلك الحال في قولنا: الله رؤوف، رحيم، ودود... الخ، ولهذا سُمّيت هذه الصفات بالصفات الإضافية، أي بإضافة شيء إلى شيء آخر.

فصفات الأفعال "متوقّفة في تحققها على تحقق الغير المضاف إليه، وحيث كان كل غير، - أي غير الله -، مفروض، معلولاً للذات المتعالية ومتأخراً عنها، كانت الصفة المتوقفة [على ذلك الغير] متأخرة عن الذات [الإلهية]، زائدة عليها، فهي منتزعة من مقام الفعل، منسوبة إلى الذات المتعالية"[١].

فالعقل بعد مقارنته بين وجود الله سبحانه ووجود مخلوقاته، ينتزع مفاهيم إضافية، - يأخذ فيها بعين الإعتبار تعلق وجود المخلوقات بالله -، "كالخالق، والفاطر، والمُبدع..."[٢].

وكما يصح أن توصف الذات الإلهية بصفات الأفعال يصح أن تخلو عنها فتتصف بنقيضها، - على أن هذه الصفات كالرازقية، والخالقية.. الخ يُمكن النظر إليها من جهات عدة:

---

١. نهاية الحكمة، ج٢، ص ٣٢١.

٢. المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج٢، ص ٢٩٧.

١ - جهة الإيجاد من الخالق: فالإيجاد من الله هو فعل مجرد منسوب إلى الله غير واقع في وعاء الزمان والمكان.

٢ - جهة الوجود الخارجي: حيث الإنتساب إلى وعاء الزمان، وهذا الوجود يتحقق بوجود الخالق من جهة، وصفة الرازقية المنتسبة إلى الوجود الخارجي الزماني المتحقق بوجود المخلوقين من جهة أخرى، ولهذا تكون النتيجة تتبع أخسّ المتقدمتين، بمعنى أن الله رازق في زمان دون زمان آخر. ثم إذا نظرنا إلى صفات الأفعال بما هي صفة منتسبة إلى فاعل نجد أنها ترجع في الحقيقة إلى الصفات الذاتية، فيكون لها بهذا اللحاظ "أصلاً في الذات [الإلهية] تنبعث عنه"[١].

الفصل الثاني

■ النبوّة:

أولاً - النظريّة اليهوديّة:

١ - تعريف النبوّة.

٢ - نظريّات في النبوّة.

أ - صور النبوة.

ب - مراتِب النبوّة.

- تحليل.
- نقد المدّعى.

٣ - عصمة الأنبياء.

٤ - المُعجِزة.

- تحليل ونقد.

٥ - الوحي.

٦ - الشريعة.

- تحليل ونقد.

ثانياً - النظريّة الإسلامية:

١ - تعريف النبوّة.

٢ - نظريّات في النبوّة.

٣ - عصمة الأنبياء.

٤ - المعجزة.

٥ - الوحي.

النبوّة

أولاً - النظريّة اليهوديّة:

١- تعريف النبوّة:

النبوّة هي فيضٌ مِنَ الله يفيض بواسطَة العقل الفعّال، أي الملاك على القوّة الناطقة للنبيّ او على القوّة المُتَخَيّلة [1]، وهذا الفيض هو حقيقة النبوّة وماهيّتَها!.

والنبوّة هي منصِب مجعول من قِبل الله للنبيّ كمُخبر ومبلّغ عن الله وسفيرا الى خلقِه، وهذا المنصِب يثبُت له ببعثتِه، وهو أمر اعتباري.

يقول موسى بني ميمون: "أنا نعتقد أن الذي يصلح للنبوة المتهيء لها قد لا يتنبأ وذلك بمشيئة إلهيّة ... وأنّ كُلّ ما يصلُح بحَسَب جِبِلّته، وارتاض بِحَسَب تربيتِه وتعليمِه سيتنبأ...

١. دلآلة الحائرين، فصل لو [٣٦]، ج٢ ، ص..٤٠ / وفصل لح، ج٢ ، ص ٤٦٠ .

وقاعِدَتُنا التهيؤ، والكمال في الخُلُقيّات، والنُطقيّات ولا بُدّ "[١]

وعلى هذا:

فالنبوّة منصب إلهي مجعول مِنَ الله للنبي، ولهذا فهي أمر اعتباري جعلي يُمْكِن الوصول إليه بواسطَة الرياضات، وتحصيل المَلَكات العالية والكَمَالات الرّوحيّة. فالنبوّة لا تتأتى إلا للكامِل في مبادئ إدراكاته العقليّة، والخياليّة، " إنّ اللهَ ينبئ الكامل الفاضل في الغاية... "[٢].

والنبي في النظريّة اليهوديّة " لا بُد له مِنْ تهيؤ طبيعي في أصلِ جبلّته "[٣] ككونه مولود منْ الأرحام الطاهِرة وذلك لقولِه: "قَبْلَ أنْ أصَوِّرَك في البطنِ عرفتُك، وقَبْلَ أنْ تخرُجَ مِنَ الرَّحمِ قَدَّستُكَ "[٤].

٢- نظريّات في النبوّة:

هناك ثلاث نظريّات في النبوّة لدى اليهود:

النظريّة الأولى: "رأي جمهور الجاهليّة ممّن صدّق بالنبوّة، وبعض عوام شرِيعتنا أيضا يعتقِدونَه وهو: أنّ الله تعالى يختار مَنْ يشاء مِنَ الناس فينبيه ويبعَثَه، ولا فرقَ أنْ يكونَ ذلك الشخص عنْدَهُم عالماً او جاهلاً، كبيرَ السّن او صغيرَ السّن، لكنّهُم يشترِطون فيه... خيريّة ما، وصلاحيَّةَ أخلاق [أي صلاحاً في الأخلاق] ...

١. دلالة الحائرين، فصل لب [٣٢]، ج٢ ، ص ٢٩٠ .

٢. (ن . م)، فصل لز [٣٧]، ج٢ ، ص ٤٠٨ .

٣. (ن . م)، فصل لب، ج٢ ، ص ٢٨٩ .

٤. العهد القديم، سفر إرميا (١ : ٦).

النظريّة الثانية: رأي الفلاسفَة: وهو أنّ النبوّةَ كمال ما في طبيعةِ الإنسان، وذلك الكمال لا يحصل للشخص مِن الناس إلا بَعْد ارتياض، يخرُج ما في قوّةِ النوع للفعِل إنْ لم يَعُقْ عن ذلك عائِق مزاجي او سبب [خارجي] ...

وبِحَسَب هذا الرأي: لا يُمكِن أنْ يتنبأ الجاهل، ولا يُمسي [الإنسان] غير نبي ويُصبِح نبيا... وذلك: أن الشخص الفاضِل الكامِل في نُطقياتِه وخُلُقيّاتِه إذا كانت قوّته المُتَخَيّلة على أكمل ما تكون، وتهيأ... فإنّه يتنبأ ضرورة؛ إذ الكمال هو لنا بالطّبع، [أي بِحَسَب الطبع البشري]، ولا يصِحّ بحَسَب هذا الرأي أنْ يكونَ شخص يصلُح للنبوّة ويتهيأ لها ولا يتنبأ ...

النظريّة الثالِثَة: وهو رأي شريعتنا، [أي الشريعة اليهوديّة]، وقاعِدة مذهبنا، [أي مذهب بن ميمون التلمودي] وهو مثل ... الرأي الفلسفي بعينه، إلا في شيء واحد [وهو]: ... أنّا نعتقِد أنّ الّذي يصلُح للنبوّة، المُتَهيّئ لها قد لا يتنبأ وذلك بمشيئةٍ إلهيّة ... فإنّ الأمر الطبيعي أنّ كُل مَنْ يصلُح بِحَسَب جِبِلّتِه، وارتاضَ بِحَسَب تربيتِه وتعليمِه سيتنبأ... والممنوع مِنْ ذلك إنّما مُنِعَ [قسراً].

وأُخبِرْنا بكون أبناء الأنبياء،- [تلامذتهم] -، مُشتَغلين دائماً بالتهيؤ ... لكن نجد نصوصا كثيرة... كُلّها مُستَمِرّة على هذه القاعِدة وهي: أنّ اللهَ يُنبئ مَنْ يشاء لكِن للكامِل الفاضِل في الغاية، أمّا الجاهِل من العوام فلا يمكن ذلك [في حقه] عندنا

... أنْ يُنَبَّئ... إلاّ كإمكان أنْ يُنَبَّئ حِماراً او ضِفْدَعاً... ؛ لأنّه لا بُدّ مِنَ الإرتياض والكَمال؛ ... ولا يغلُطُك قولُه: "قَبْلَ أنْ أُصَوِّرَكَ في البطنِ عرفتُك، وقَبْلَ أنْ تخرُجَ مِنَ الرّحمِ قدّستُك؛ لأنّ هذه حال كُلّ نبي لا بُدَّ له من تهيؤ طبيعي في أصل جِبِلّتِهِ ..."[١].

ثُمَّ إنّه بِحَسَب الكمال تتفاضل درجات الأنبياء كُلُّهُم، فالكاملون تتفاضل درجاتُ كمالِهم بِحَسَب "كمال القوّة الناطِقة بالتّعلُّم، وكمال القوّة المُتَخَيِّلة بالجِبِلّة، وكمال الخُلُق بتعطيل الفِكرة في جميع اللّذّات البدنية، وإزالة الشوق لأنواع التعظيمات الجاهليّة الشديدة"[٢].

" فحقيقةُ النبوّة وماهيّتها هو فيض يفيض منَ اللهِ عزّ وجل بواسطة العقل الفعّال على القوّة الناطِقة أولاً، ثُمَّ على القوّة المُتَخَيِّلة بعدَ ذلك، وهذهِ هي أعلى مرتُبة الإنسان وغاية الكمال الّذي يُمكن أنْ يوجَدَ لنوعِه، وتِلك الحالة هي كمال القوّة المُتخَيّلة... وقد عَلِمْتَ أيضاً أفعال هذه القوّة المُتخَيّلة مِنْ حفظ المحسوسات وتركيبها، والمُحاكاة التي في طبيعتِها، وأنّ أعظم فِعلها وأشرفها إنّما يكون عِند سكون الحواس وتعطلِها عن أفعالِها، وحينئذٍ يفيض عليها فيض ما بحسب التهيؤ هو السبب في المَنَامات الصادِقة، وهو بعينِه سبب النبوّة، وإنّما يختَلِف [عليها] بالأكثر والأقل لا بالنوع ... فقد أَخْبَرْنا تعالى

١. دلالة الحائرين، فصل لب [٣٢]، ج٢.

٢. (ن . م)، فصل لو [٣٦]، ج٢.

بحقيقة النبوّة وماهيّتها و[أنّها] تأتي في الحُلُم او الرؤيا!!.

والمُراد بالرؤيا: "أنْ يحصلَ للقوّة المتخيّلة من كمال الفعل حتى تَرَى الشيءَ كأنّه من الخارج، ويكون الأمر الّذي ابتداؤه منها كأنّه جاءها على طريق الإحكام الخارج، وهذان القِسمان فيهما مراتِب النبوّة كُلّها كما سيُبَيّن، أعني بمرأى او في الحُلُم" [١].

أ- صور النبوّة:

" النبوّة على أربع صور [تبعاً لنزول الوحي]:

الصورة الأولى: أنْ يُصَرِّح النبي أنّ ... الخِطاب كان [له] مِنَ المَلَك في حُلُم او في مرأى، [أي يتَمَثَّل له الشيء بامتثالات يُدرِكها وكأنّه ينظُر إليها تحدُث في الواقِع وهي في الحقيقة تحدث في مرتبة الخيال].

الصورة الثانية: أنْ يذكُر خِطاب المَلَك له فقط ولا يُصَرِّح أنّ ذلك كانَ في حُلُم او في مرأى إتّكالاً على ما قد عُلِم: أنْ لا وحيَ إلاّ على أحد الوجهين (فبالرّؤيا أتعرّف له، وفي الحُلُم أُخاطِبُه).

الصورة الثّالِثَة: أنْ لا يُذكَر مَلَك أصلاً بل ينسب القول لله أنّه قال له، لكِنّه يُصَرِّح بأنّه أتاه ذلِك الكلام في مرأى او في حُلُم.

---

١. دلالة الحائرين، فصل لو [٣٦]، ج٢.

الصّورة الرّابعة: أنْ يقولَ النّبي قولا مُطلقاً أنّ الله كلّمَه او قال له إفعل او إصنع او قال كذا، من غير تصريح لا بذكر مَلَك ولا بِذِكر حُلُم إتّكالاً على ما قد عُلِمَ وتأصّلَ: أنْ لا نبوّة ولا وحي يأتِ إلاّ في حُلُم او في مرأى وعلى يدي مَلَك.

فكُلّ ما يجيء مِنَ الصور الأربع فهو نبوّة وقائِلُهُ نبي... وحيثُما تجِد كلاماً منسوباً لله مُطلقاً فإنّه على يد مَلَك في سائِرالأنبياء..." [١].

ب- مراتِب النبوّة:

النبوّة في النظريّة اليهوديّة على إحدى عشرة مرتُبة، بعضُها مُختَصّ بالأنبياء، وبعضُها مختص بمن هم قريبون مِنْ دَرَجِة الأنبياء ولذا يُطلَق عليهم أنبياء تساهُلاً وتسامُحاً.

وهناك تصنيف آخر تاريخي لدرجات الأنبياء ورد في تصنيفات إبراهام بارهييا[٢] ليس مورد لبحثنا.

والمراتب هي على الشكل التالي:

١-**المرتبة الأولى والثانية:** هي مرتُبة الصالحين الّذين يُطلق عليهم أنبياء تسامُحا وهم ليسوا أنبياءَ في الحقيقة بل أنبياء في مرحلةِ القوّة دون الفعليّة ومنهم: شاول (طالوت)، وداود (ع)، وسليمان (ع)، وعيسى بن مريم(ع). فهؤلاء مُلهمون بواسِطة روح الرّب او روح

---

١. دلالة الحائرين، فصل ما [٤١]، ج٢.

٢. الفكر اليهودي، ص١٦٢.

القُدُس، ولا يتنزّل عليهم الوحي على نحو الحقيقة.

٢- المرتُبة الثالثة، والرابِعة، والخامِسة، والسادِسة، والسابِعة: وهي مراتب يتنزّل فيها الوحي على النبي على نحو الحقيقة، حيث يرى النبي في الحُلُم مَنْ يُكَلِّمه او يسمع كلامًا ما او يعلم أنّ الله هو الّذي يُكَلِّمَهُ.

٣- المرتُبة الثامنة، والتاسِعة، والعاشِرة، والحاديةَ عشرة: هي التى يتمثل فيها المَلَك للنبي فإمّا أنْ يُريه أمثالاً أثناء التَّمَثُّل، وإمّا أنْ يُكَلِّمَ الملك النبي دون أنْ يراه النبي، وإمّا أنْ يُكَلِّم المَلَك النبي فيراه ولا يعرِفَه، او يراه ويعرِفَه تمثُّلاً.

والوحيُ الحقيقي هو الّذي يتنزّل على الأنبياء إبتداءً من المرتُبة الثالِثة وحتّى المرتُبة الحادية عشرة، يُستثنى من ذلك النبي موسى (ع) لقولِهِم:

"وقاعِدَتُنا: ،- [والكلام لا يزال لإبن ميمون] -، أنّ كُلّ نبي إنّما يسمع الخِطاب بواسِطَة مَلَك إلاّ سيدنا موسى (ع) الّذي قيل فيه:(فَماً إلى فَم أُخاطِبُهُ) ... كما يكَلِّم المرء صاحِبه..."[١]!!.

فنبوّة النبي موسى (ع) مُباينة لنبوّة مَنْ تقدَّمه، كما أنّها مُباينة لنبوّة كُلّ مَنْ تأخّر عنه، " ولذلك بيّن الكِتاب فيه من جهة الإخبار أيضاً أنّه لا يقوم نبي أبداً يعمل آيات بالإشتِهار أمام المؤالف والمُخالِف كما صَنَعَ موسى (ع) ... ولا يقوم منْ

---

١. دلالة الحائرين، فصل مه [٤٥]، ج٢.

يُدْرِكُ كإدراكَه، ولا مَنْ يعمَلُ كأعمالِه ... وهذا شيء ما وُجِدَ لنبي قبلَه، وقد تَقَدَّمَ إخباره الصادِق أنّه لا يكونُ لغيرِهِ ذلك..." [1]!!.

تعليق: يبدو أنّ كاتب "دلالة الحائرين" ذَهَلَ عن معنى النّص الوارد في مسألة النبي موسى وهو: " ولم يقُم من بعد في إسرائيل نبي كموسى الّذي عَرَفَه الرّب وجهاً لوجه في جميع الآيات والخوارِق التي أرسلَه الرّب ليصْنَعَها في أرضِ مصر بفرعونَ وجميع رِجالِه وكُلّ أرضِه، وفي كُلّ يد قويّة وكُلّ مخافة عظيمة صَنَعَها موسى على عيون إسرائيل كُلّه"[2].

وبناءً على هذه النظريّة: فالوحي إمّا أنْ يأتِ النبي في الحلم او يتمثّل للنبي تمثُّلا يُدرِكه بواسطة القوّة العاقلة،- ومنها تفيض على القوّة المُتَخَيِّلة على نحو مانِعة الخلو-، وإما أن يكلم الله النبي مباشرة.

وترى النظريّة اليهوديّة: أنّه لا مانِع مِنْ أنْ تؤتى النبوّة لإمرأة بحيث تكون نبية كما في: " ثُمَّ أخذت مريم النبيّة أُخت هارون الدّف في يدِها، وخَرَجَت النّساء كُلّهُنّ وراءها بالدّف والرّقص..." [3].

وفي نصٍ ثان: "وكانت دبّورة، وهي نبية وزوجة لفيدروت متولّية قضاء بني إسرائيل في ذلِكَ الزّمان ..."[4].

---

١ دلالة الحائرين، فصل [٣٥]، ج٢.

٢ (ن.م)، سفر تث (٣٤ : ١٠).

٣. العهد القديم، سفر الخروج (١٥ : ٢٠).

٤. (ن.م)، سفر القضاة (٤:٤).

وفي نص ثالث: " فَذَهَبَ حلقيا الكاهن، وإحيقام، وعكبور، وشافان، وعسايا إلى حُلْدَة النبيّة امرأة ... " [١].

وإذا بُعِثَ شخصٌ بالنبوّة فإنّه لا يستطيع التراجُع او إمساك القَدَر الزائد، أي الفيض الّذي يفيض عليه مِنَ العقل الفعّال، فلا بُدَّ لَه مِنْ دعوةِ النّاس سواء قُبِلَ منه او لم يُقْبَل "ولو اوذي في جِسْمِه حتى أنّا وجدنا أنبياء دعوا الناس إلى أنْ قُتلوا. وذلِك الفيض الإلهي يُحَرِّكَهُم ولا يَتْرُكهم يقرّوا ولا يَسْكُنوا بوجه ولو لقوا الشدائد " [٢]. وقد حاولَ بعض الأنبياء الإمساكَ عن دعوةِ النّاس؛ لِما لَحِقَهُم مِنْ إهانة وأذى من الكافِرين والعُصاة، وأراد البعض " أنْ يَكْتُمَ نبوّتَهُ ولا يَدعوهم إلى الحق الّذي رَفَضوه فَلَم يستَطِع ذلك [!! هذا بناء على رأي بن ميمون وأضرابه] ... (وكان في قلبي كنارٍ مُحْرِقَة قد حُبِسَت في عِظامي، فَجَهَدَني إمساكُهُ، ولم أقوَى على ذلك) ... " [٣]!!.

"والنبي لا يتنبأ طوال عُمرِهِ باتصال، بل قد يتنبأ وقتاً وتُفارِقُهُ النبوّة اوقاتاً ...

كذلك رُبّما لا ينال... المرتُبة العالية إلا مرّة واحِدة في عُمرِهِ ثُمَّ يُسْلَبُها، ورُبّما بقي في مرتُبَة دونَها إلى حين انقِطاعِ نبوّتِهِ؛ لأنّه لا بُدّ مِنْ إرتفاع النبوّة مِنْ سائِر النبيين قبل موتِهِم إمّا

---

١. (ن . م)، سفر الملوك (٢٢).

٢. دلالة الحائرين، فصل لز [٣٧]، ج٢.

٣. (ن.م).

بِمُدّةٍ يسيرة او كبيرة ... "[١]!!.

وفي نص آخر: " **... فلذلك تجد الأنبياء تعطّلَت نبوّتهم عند الحُزن او الغَضَب ونحوها، وقد علِمْتَ قولهم: أنّ النبوّة لا تَنْزِل عند الحُزن، وعند الغَضَب، وعند الكَسَل [!!]، وأنّ أبانا يعقوب لم يأتِه وحي طوال أيّام حُزنِه؛ لإشتِغال قوّتِه المُتَخَيِّلة بفقدِ يوسُف، وأنّ سيّدنا موسى لم يأتِه وحي على ما كان يأته من قَبْل مِنْ بعدِ نوبَةِ الجواسيس إلى أنْ فني جيل الصّحراء ... كذلِك ... تجد بعض الأنبياء تنبأوا مُدَّة ما ثُمَّ ارتَفَعَت عنهم النبوّة ولم يَكُن ذلك مُسْتَمِراً؛ لعارضٍ طَرَأَ، وهذا هو السبب الذّاتي القريب في إرتفاع النبوّة في زمن الجلاء بِلا ... كَسَل او حُزن ... "**[٢]!!.

ويدعم هذا الإتجاه ما جاء في العهد القديم: " ... فأرسل شاول رُسُلاً يقبضون على داود. فرأى رُسُله جماعة الأنبياء وهم يتنبأون وصموئيل واقف رئيسا عليهم، فحلّ روح الرّب على رُسُل شاول فتنبأوا هم أيضاً، فأُخْبِرَ شاول فأرسَلَ رُسُلاً آخرين فتنبأوا أيضاً، فذهب هو بنفسِهِ إلى الرّامة... فحلّ عليه أيضاً روحُ الله فجعل يسير ويتنبأ... ولِذَلِكَ يقولون: أشاول أيضاً مِنَ الأنبياء " [٣]!!.

---

١. دلالة الحائرين، فصل مه، [٤٥]، ج٢، ص ٤٣٣.

٢. (ن.م)، فصل [٣٦]، ج٢، ص ٤٠٤ - ٤٠٥.

٣. العهد القديم، سفر صموئيل الاول (١٩ : ٢٠ - ٢٤).

تحليل:

تحتوي النصوص التي اوردها بن ميمون على الدعاوي التالية:

١- أنّه لم يُرسل كالنبي موسى على الإطلاق من بعده.

٢- أنّ الآيات والخوارق التي جاء بها النبي موسى (ع) لم يأتِ بأعظم منها أحد على الإطلاق.

٣- أنّ مقام النبوّة يشمَل النِّساء أيضاً فقد بُعِث مِنْهُنّ نبيّات.

٤- أنّ النبي لا يتنبأ طوال عُمرِهِ بشكل مُتَّصِل بل قد يتنبأ وقتاً وتُفارِقه النبوّة أوقاتاً؛ لعارِض ما كالحُزن او الغَضَب او الكَسَل او غيرذلك.

٥- لابُدّ من ارتفاع النبوّة عن كُلّ الأنبياء قَبلَ موتِهِم إمّا بِمُدّة يسيرة او كبيرة.

٦- المَرْتَبة العالية مِنْ النبوّة إذا وَصَلَ إليها النبي فقد تُسْلَب عنه في وقت لاحِق وقد لا تسلب.

نقد المدّعى:

١- أما قوله: لم يأتِ نبي كموسى (ع) في بني إسرائيل على نحو العموم الإستغراقي الّذي يستغرِق ما قبلَ النبي موسى وما بعدَه[1] فهذا حقّ، ولكن تعميم الفرضيّة لِتَشْمَلَ جميع الأمم في كُلِّ زمان ومكان فهذا أمر

---

١. الفكر اليهودي، ص٢٠٢.

مخالف للواقعِ ولحقيقَةِ التاريخ، ونص التوراة نفسه وَرَدَ مُقَيّداً بقيوداً ومُحَدَّد بحدود بني إسرائيل دون سِواهُم مِنَ الأمم!.

فما عمّمه الحاخامات اليهود كإبراهام بن داوود [1]، وبن ميمون وغيرهما غيرتام.

٢- أمّا كون الآيات والخوارِق التي جاء بها النّبي موسى (ع) إنّما صُنِعَتْ في أرض مصر بفرعون وجميع رِجالِهِ وتَكَلَّم عنها الخاصّ والعامّ فهذا مِمّا يؤيِّدُهُ القرآن الكريم، ولكِن لا يعني أنّه لم يقُم بعد النبي موسى (ع) في بقيّة الأمم مَنْ أتى بمعاجِز تَكَلَّمَ عنها الخاصّ والعامّ، فهذا الأمر مِنْ أوضح الواضِحات لدى النّبي عيسى (ع)، والنّبي محمد (ص) خاتَم النبيين وتمام عُدَّة المُرسَلين الّذي فاقت معاجِزه كمّاً وكيفاً معاجِز الأنبياء قاطبة، ورآها مَنْ هُم أعظمُ شأناً مِنْ فرعون وقومِه، وأكثر عُدّة وعدداً مِنْ بني إسرائيل إلى يومِنا هذا أعني بها مُعْجِزَة القرآن الكريم المُعْجِزَة الخالِدة التي لا تزال تتحدى طبقات الأجيال مُنْذ عصر النبي محمد (ص) وحتّى يومِنا هذا، والتَّحَدّي يشمل حتّى اليهود أنفُسهم.

فالمُلاحَظ أنّ النّص يبدأ كلامَه:" لم يَقُم كالنبي موسى (ع) في بني إسرائيل..."، وهذه العِبارة بِمَثابة نتيجة إستقراء

١. الفكر اليهودي، ص١٦٣.

لتاريخ طويل منَ الأحداث بعد النّبي موسى (ع)، وبعد مرور الكثير منَ الأنبياء بعد النّبي موسى (ع) بحيثُ أنّ العبارة تُفيد الحُكْمَ التالي: لم يَقُم في بني إسرائيل كالنبي موسى (ع) على الإطلاق، ممّا يعني أنّ هذا النّص ليس منْ سفر تثنية الإشتراع الّذي أُنْزِلَ على النبي موسى في طورِ سيناء ضمْنَ أسفار التوراة الأصلية بل هي عبارة غريبة وعارضة عليه من خارج نصوصه!.

٣- وأمّا فيما يتعلّق بشمول مقام النبوّة للنّساء وأنّه بُعِثَ منْهُنَّ نبيّات كالنبيّة دبوّرة[١]، والنبيّة حُلدة[٢]، والنبيّة مريم أُخت النّبي هارون وموسى(ع)[٣] فإنّ القرآن الكريم يُكَذّب هذا المدعي قائلاً: "**وما أرسلنا من قبلك إلاّ رِجالاً نوحي إليهم من أهلِ القُرى**"[٤].

وفي آية أُخرى: "**وما أرسلنا من قبلك إلاّ رِجالاً نوحي إليهم فسئلوا أهل الذُكر**"[٥].

٤- إنّ إرتفاع نبوّة النّبي عنه قبل موتهِ بمُدَّة يسيرة او بِمُدّة طويلة او إرتفاعها عنه في فَتَرات مُتَقَطّعة او بسببِ عوارِض الحُزن والغَضَب او غير ذلك بعد ثبوتها لهُ منَ الأمور الغريبَةِ المستهجنة والسَّبَبَ: أنّ الكمالات العالية

١. العهد القديم، سفر القضاة (٤ : ٤).

٢. (ن. م)، سفر الملوك الثاني (٢٢ : ١٤).

٣. (ن. م)، سفر الخروج (١٥ : ٢٠).

٤. القرآن الكريم، سورة يوسف، آية (١٢).

٥. (ن. م)، سورة النحل، آية (١٦) / وسورة الأنبياء، آية (٢١).

الّتي تَحَصَّلَت لهذا الشَّخص قد اصبَحَت في كامِلِ فعليّتِها وأنبأ عن ذلك بَعْثُ النّبي، ولم تَجْرِ سُنَّةُ الله على سلب الصِّفات الفعلية عن أنبيائِه وأوليائِه، ولم يُسْمَعْ بهذا في سُنَّةِ الأولين، فضلاً عن عَدَم وجود دليل مِنَ العقل او النقل يدُلُّ على ذلك، بل إنّ العقل يستقِلّ بِقُبْحِ سَلب ما تَحقَّقَ مِنَ الصِّفات الكماليّة والمَلَكَات العالية عن النّبي بعد صيرورَتِها بالفعل، وبعد إمكان صدور الأفعال الحَسَنَة المرغوب بها لدى الشارع عن ذات النّبي، والله لا يفعل المُستَقْبَح مِنَ الأفعال؛ لأنَّه الكَمال المُطلَق فضلاً عن توهين أوليائه ورسله المنصوبين لهداية البشرية.

وأما إرتفاع النّبوة عن النّبي، فيعني أنّ هُناكَ ضعفاً قد حَصَلَ في ملكاتِهِ النفسية المُتَحَصِّلة لديه، رُبَّما بسَبَب تسويلات النّفس الأمّارة بالسّوء او ربما لحصول ضعف في الرّياضات المُحَصِّلة لهذه المَلَكَات بحيثُ " تَنْحَطُّ تلك المَلَكَات عن المراتِب العالية الحاصِلة بالرّياضات الشّاقّة "[1]، وهذه الأمور مما لا سبيلَ إلى إثباتِها في النّبي او حصولِها له؛ لكونِهِ مؤيّداً مِنَ الله بالعصمة، كامِلاً بالنّبوة الفعليّة، محروساً بأرواح قُدْسيّة علويّة، ممدوداً بالتوفيقات الربّانيّة، ومجعولاً لِهِدايَةِ البشريّة وإحداث الكَمالات العالية فيها، فكيف تَنْقَدِحُ كَمالاته وهو النَّموذَج المُحتَذى (؟).

---

١. محمد جعفر الجزائري المروّج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، (ط٢، قم، مطبعة الأمير، ج٢ ، ١٤١١)، ص ٦٧١ .

إن النبوّة في حقيقتها هي كمال صفاتي يُنبئ الوحي المُفاض على النبي عن شِدّة هذا الكمال، وإنْ كان هُناك تفاضُل بين نبي وآخر في هذه الكمالات.

واما فيما يتعلق بماهية النبوة:

ترى النظريّة اليهوديّة أنّ ماهية النبوّة وحقيقتها هي الوحي وليس الكمال الصِّفاتي، وتُلاحظ هذه النظريّة تردُّد الوحي على النبي في فترات مُتَقَطِّعة بحيثُ تعتقِد أنّ إنقطاع الوحي او تردُّدَه في فترات مُتَقَطِّعه يعنى تقطع النبوّة او توقفها؛ لأنّ ماهيّة النبوّة وحقيقتَها قد تتوقَّف برأيهم.

يقول ابن ميمون في هذا الصدد: " إعلم أنّ حقيقة النبوّة وماهيّتَها هو فيض يفيضُ من اللهِ عز وجل بواسطَة العقل الفعال على القوّة الناطِقة أولاً، ثُمَّ على القوّة المُتَخَيِّلَة بعدَ ذلِك ... "[1].

وفي نصٍ آخر يقول: "... إذ حقيقةُ فيض العقل الفعال... هو حقيقَةُ معنى النبوّة... "[2].

وهذا في حقيقة الأمر خلط واضح في النظرية اليهودية بين مسألة الوحي وعلومِهِ الشريفة وبين النبوّة وصِفات النّبي الذّاتية؛- لأنّ الذي يُراجع النظرية الإسلامية في هذا الصدد يجد أن النبوّة هي كمال صِفاتي -، وهذا القول من التلموديين

١. دلالة الحائرين، فصل لو [٣٦]، ج٢ ، ص ٤٠٠ .

٢. (ن. م)، فصل لح [٣٨]، ج٢ ، ص ٤٦٠ .

بمثابَةِ القول: أنّ النبوّة هي الوحي ولا فرق بينهما، ولِذا يأتِ الإشكالُ التالي: **إذا كانت النبوَة من حيث ماهيّتَها وحقيقَتها هي الوحي، فلماذا يتوسّط العقل الفعال في نقل المعارف والعلوم الإلهيّة بينه وبين ذاتِه (؟).**

لماذا لا يتلقى الأنبياء جميعهُم العلوم مُباشرةً مِنَ الله طالما أنهم والعقل الفعال ماهية واحِدة وحقيقة فاردة (؟) لماذا يقول الله سبحانه في القرآن الكريم:

﴿وما كان لبشرٍ أن يُكَلِّمه الله إلا وحياً او من وراءِ حجاب او يُرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليٌ حكيم﴾[١].

إنّ التقسيم إلى عقلٍ فعّال ونبوة يقتضي التغايُر بينهُما، كما يقتضي الإلتقاء في جِنس المعلوم الموحى به إلى النبي.

وبناءً عليه: الوحي عارِض على النبوّة، لازِم لها، ودليل على صيرورة المَلَكات النفسيّة للنبي في أقصى فعليّتَها بحسب استعداد وقابلية ذلك النبي، فإذا تردد الوحيُ على النّبي في فترات مُتَقَطِّعة او احتبس عنه فلا يعني ذلك أنّ النبوّة مُتَقَطِّعةً، بل الوحي هو المُتَرَدِّد والسبب: أنّ تردُّد الوحي على النّبي في فترات مُتَقَطِّعة إنما هو إتباع لأسباب النزول؛ لأنّ الآيات والإشارات إنّما نَزَلَت في أسبابِها على نحو العلّية والمعلوليّة، والأثر والمؤثّر، ثُمَّ هُناكَ قضايا وأحكام عامّة على نحو القضية الحقيقية شاءَت القُدرة الإلهيّة نُزولها في فترات

---

١. القرآن الكريم، سورة الشورى، آية (٥١).

مُتَقَطِّعةً؛ لوجود المَصْلَحَة في ذلك؛ ولرفع المَفْسَدَة بالتدريج كما في مسألة: " **يسألونَكَ عن الخمرِ والميسر قُلْ فيهما إثمٌ كبير ومنافع للناس وإثمهُما أكبر من نفعِهِما...** "[1] ، وذلك بإيجاد داعي التنفير في نَفْس المُكَلَّف مِنَ الخمر حتى إذا اعتادَت نَفْس المُكَلَّف النفور مِنَ الخمر جاء الحُكم النهائي التالي: " **يأيُّها الّذين آمنوا إنَّما الخمرُ والميسر والأنصاب والأزلام رِجْس مِنْ عَمَلِ الشيطان فاجتنِبوه لَعَلَّكُم تُفلِحون. إنَّما يُريد الشيطان أنْ يوقِعَ بينَكُم العداوةَ والبغضاءَ في الخمرِ والميسِرِ ويصُدَّكم عن ذكرِ الله وعن الصلاة فهل أنتُم مُنتَهون**"[2] (؟). وهذا الأمر جاء موافِقاً لِمُقتَضى الطبع البشري الّذي يَتَقَبَّل الأمور بالتدريج إذ لو جاء الوحي مِنْ أول الأمر بالبتّ والقطع لَنَفَرَت النفوس منه ولكنّ الله خبير بعبادِهِ، ويفعَل ما هو الأصلح لهم.

٥- وأمّا قوله: بأن عوارِض الحُزن والغَضَب والكَسَل هي من الأمور التي تتعطل بها نبوة النبي، فهذا أمر مستنكر؛ لأن هذه الأمور ليست مِمّا يَقدَح في نبوة النّبي حتى تَرْتَفِع النبوّة بها عنه والسبب:

-أ- أنّ الحُزن، والغَضَب ... إلخ مِنَ الصِّفات العارِضة السريعةِ الزّوال ولا يُمكِن أنْ ترتفِع بها الصِّفات النفسية الراسِخة.

---

١. القرآن الكريم، سورة البقرة، آية (٣٥).

٢. (ن . م)، سورة المائدة، آية (٩٠ - ٩١).

-ب- أنّ غَضَبَ النبي او حُزنه او انفعاله لا يكون لأمر دُنيوي بل لايكون إلاّ لأمر أُخروي او دنيوي مُتَعلِّق بشؤون النَّسَق الديني، وعليه: فَغَضَبه او حُزنه او انفعالاته إنّما هي لله، وهذا أمر يُعَزِّز نبوّة النبي، وإذا كانَ الأمر كذلك فكيف تكون عوارِض الحُزن اوالغَضَب رافِعة للنبوَّة ومُعَطِّلة لها، كما تقول النظرية اليهودية(؟).

النتيجة: إذا اتّضَحَ ما سبق أمكَنَ معرفة الخلط الّذي وقعت فيه النظريّة اليهوديّة، وأنّه من غير المُمكِن إرتفاع نبوّة النّبي بواسِطَة العوارِض او قبلَ موتِه؛ لأنّ النبوّة هي حقيقَة خارجية في خصوص مَنْ أصبحت مَلَكاته وصِفاته بالفعل.

فحقيقَة النبوّة وماهيّتها أنّها صِفَة قائِمة في نفس النّبي، حيث تَصِل إلى مرتُبَة التَّحَقُّق بالوحي إليه.

٦- وأمّا قول ابن ميمون: " كذلك ربما لا يَنال ... المرتبة العالية إلا مرّة واحِدة في عُمرِه ثم يُسلبها، ورُبما بقي في مرتُبة دونها إلى حين انقطاع نبوُته... ".

فهذا القول مُشعر بأن النّبي قد يمتَلك ولمرّة واحدة بعض الصِّفات النّفسية في أسمى مراتبها او أنّه امتَلَكَ تلك المَلَكات العالية ثُمَّ زالت عنه!.

ولكن الأمر ليس حيث ذهب هؤلاء التلموديون والسبب:" أنَّ للوحي درجات واقعيّة حسب مراتِب وجودِه، فله وجود عقلي،

وخيالي، وحسي، وليس أيٌّ منها مصنوع ذهن النبي ونفسه ..."[(١)]. فإذا تردَّدَ الوحيُ في درجة واقعيّة ما فلا يعني أنّ النبي لن يرقى إلى مراتب أُخرى او أنّ هناك سلب للمراتب الأُخرى بل هُناك تردد اتباعا لأسباب النزول، فقد تقتضي الواقعة أنْ تأتيه الإشارة او الآية في درجة واقعيّة مُخالفة للدرجة الواقعيّة الأُخرى؛ لتؤثّر أثراً ما، إمّا لدفع مَفْسَدَة او لوجود مَصْلَحَة تقتضي هذا التغايُر في درجات التبليغ، هذا فضلاً عن عدم إمكان إثبات مدعى المدّعي بالدليل القاطع وإنما هي مجرد مسألة إستحسانية ظنية والظن لا يغني من الحق شيئا.

وامّا قوله: " إنّ أبانا يعقوب لم يأتِه وحي طوالَ أيام حُزنِه، لإشتغال قوّتِه المُتَخَيِّلة بفقدِ يوسُف. وأنَّ سيدنا موسى (ع) لم يأتِه وحي على ما كان يأته من قبل من بعدِ نوبَةِ الجواسيس إلى أنْ فني جيل الصحراء": فهذا القول يُناقِض ما جاءَ في التوراة نفسه بعد نوبةِ الجواسيس الّذين تمرّدوا على القيادة النبويّة باستثناء يشوع وكالب بن يفنا[(٢)]: " وقال الرّبُ لموسى: إلى متى يستهينُ بي هذا الشعب (؟) وإلى متى لا يؤمن بي(؟) ... "[(٣)]!!.

وفي نصرآخر: " وكلّمَ الرّبُ موسى وهارون قائلا: إلى متى هذه الجماعة الشريرة المُتَذَمِّرة علي ... (؟) فلقد سَمِعْتُ تَذَمُّرَ

---

١. جعفر سبحاني، الإلهيات، (ط١، بيروت، الدار الإسلامية، ج٢)، ص ١٤٢.

٢. العهد القديم، سفر العدد (١٤ : ٦ +).

٣. (ن. م)، سفر العدد (١٤ : ١١)، (١٤ : ٢٦ - ٢٧).

بني إسرائيل الّذي تذمروه علي ... "[١]!!، وكان ذلك بعد نوبة الجواسيس والإستطلاع الّذين أُرسِلوا إلى فلسطين لإستطلاع الطريق إليها.

وبناءً عليه: فقد نَزَلَ وحي على النبي موسى على ما كان يأته من قبل وليس كما ادعى بن ميمون.

وأما قولُهُ: " ... تجِد بعضَ الأنبياء تنبأوا مرةً ما ثُمَّ ارتَفَعَت عنهم النبوّة، ولم يكن ذلك مُستَمِراً لعارِضٍ طرأ ... وهذا هو السَبَب الّذاتي القريب في إرتفاع النبوّة في زمان الجلاء ..."، فهذا يُناقِض ما جاء في أسفار الأنبياء الّتي تؤكِّد أنّ حزِقيال بن بوزي(٥٩٢ - ٥٧٢) ق.م، ودانيال (٦٠٦ - ٥٣٤) ق.م، كانا نبيين من أنبياء بني إسرائيل وقد أُجلوا إلى بابل مع مَنْ أُجليَ مِنَ اليهود **حيث وَرَدَ النّص التالي:** " بينما كُنتُ أتكلّم بالصلاة إذا جبرائيل الّذي رأيتُهُ في الرؤيا في البدءِ قد طار سريعاً ووافاني في وقتِ تقدمَةِ المساء، وأتى وتَكَلَّم معي فقال يا دانيال: "إنيّ خرجتُ الآن لأُعلِمَكَ فتفهم ... عنْدَ بدء تَضَرُّعاتِكَ، خَرَجَتْ كَلِمَة، وأتيتُ أنا لأُخبِرَكَ بها؛ لأنَّك رجُلٌ عزيز على الله، فَتَبَيَّن الكَلِمَة، وافهم الرؤيا... " [٢]!.

---

١. العهد القديم، (١٤ : ٢٦ - ٢٧).

٢. (ن . م)، سفر دانيال (٩ : ٢١ +)، وقاموس الكتاب المقدس، مادة نبوة.

٣-عِصْمَة الأنبياء:

إنّ النظريّة اليهوديّة مبنية على عَدَم عِصمةِ الأنبياء على تجويز ارتِكابهِم للكبائِر والصغائِر مِنَ الذّنوب،- كما في نظريّة الأشاعِرة والحشويّة-.

جاء في النص: " ورأى الشّعبُ أنّ موسى قد تأخّر في النزول مِنَ الجَبَل فاجتمع الشّعبُ على هارون وقالوا له: قُم فاصنع لنا آلهةً تسيرُ أمامَنا ... فقال لهم هارون: انزِعوا حلقاتِ الذّهب التي في آذان نِسائِكُم وبناتِكُم وآتوني بها ... فأخذَها وصبَّها في قالِب وصَنَعَها عِجلاً مسبوكا، فقالوا: هذه آلهتُكَ يا إسرائيل الّتي أصعَدَتْكَ من أرضِ مِصرَ، فلمّا رأى هارون ذلكَ بنى مذبَحاً أمام العِجل ونادى قائِلاً: غداً عيدٌ للرّب ... " [1]!!.

وفي نصٍ ثان: " هكذا قال الرّب ... أبوك الأول خطىء ووسطاؤك عصوني ... " [2]!!.

وفي نصٍ ثالث: " وكان عِندَ المساء أنّ داود قام عن سريرِهِ وتمشّى على سطح بيت المَلِك، فرأى عن السّطح امرأة تَستَحِمُ، وكانت المرأة جميلة جداً، فأرسل داود وسأل عن المرأة فقيل له إنها بِتشابِع بنت أليعام إمراة اوريا الحثّي، فأرسَلَ داود رُسُلاً وأخَذَها، فأتت إليه

١. العهد القديم، سفر الخروج (٣٢ : ١ +).

٢. (ن.م)، سفر إشعيا (٤٣ : ٢٧).

فضاجَعَها..."[1]!.

وفي نصٍ رابع: "وأحبَّ الملِك سُليمان نساءً غريبة كثيرة... وكان له سبعُ مائة زوجة وثلاث مائة سرّية، فأزاغت نساؤهُ قلبه... وتَبِعَ سُليمان عشتاروت آلِهة الصيدونيين..."[2]!.

وبناء عليه: ترى النظريّة اليهوديّة أنّ مَنْ هُم أنبياء بالقوّة ومَنْ هُم أنبياء بالفِعل هم سواء في إرتِكاب الفواحِش!.

٤- المُعجِزَة:

إن صِدق النّبي في النظريّة اليهوديّة معلول لِعلّة تتألّف مِنْ عِدّة أجزاء:

١- وجود المُعجِزَة.

٢- أنْ يدعُ إلى العقيدة اليهوديّة وأنْ يكونَ أميناً لها؛ لعدم اعترافهم بغيرها من الشرائع السماويّة [3]، فلو أتى النبي بِمُعجِزَة او خارِقة ولم يكُن أميناً للعقيدة اليهوديّة فهو نبي كاذِب[4].

٣- تَحَقُّق الأمور المُتَنَبّأ بِها: " فإن تَكَلَّمَ نبي بإسم الرَّب ولم يَتم كلامه ولم يَحْدُث فَذلِكَ الكلام لم يتَكَلَّم بِهِ الرَّب..."[5].

---

١. العهد القديم، سفر صموئيل الثاني (١١ : ٢ +).

٢. (ن . م)، سفر الملوك الاول (١١ : ١ +).

٣. دلالة الحائرين، فصل لط [٣٩]، ج٢.

٤. العهد القديم،، سفر تثنية الإشتراع (١٣)، (١٨ : ١٦).

٥. (ن.م)، (١٨ : ٢٢).

والمُعْجِزَة في النظريّة اليهوديّة ذات مراتِب مُتَفَاوتَة [١] بين طبقاتِ الأنبياء فهي تَتَفاوت بِتفاوت درجةِ النبيّ، وأعلى طبقات هذه المُعجِزات واكثرَها قوّة وهيمَنَة وإستمراريّة إلى يوم القيامة برأيهم هي مُعجِزات النّبي موسى (ع).

فمُعجِزَاته (ع) "مُباينة على العموم لِمُعْجِزات كُلّ نبي على العموم، فإنّ جميع المعجزات التي فَعَلَتْها الأنبياء... أخبَرَ بها آحاد مِنَ النّاس ... إلاّ سيدنا موسى؛ ولِذَلِكَ بيّن الكِتاب فيه على جِهَةِ الإخبار أيضاً أنّه لا يقوم نبي أبداً يعمل آيات بالإشتِهار أمامَ المؤالِف له والمُخالِف عليه كما صَنَعَ موسى (ع) وهو قوله: (ولم يقوم من بعدُ نبي كموسى الّذي عرَفَهُ الرّب وجهاً لِوجه وفي جميعِ الآيات والخوارِق الّتي أرسَلَهُ الرّب ليصنَعَها في أرضِ مصر بفرعون وجميع رِجالِهِ في كُلّ أرضِهِ وفي كُلّ يد قويّة وكُلّ مَخافَة عظيمة صَنَعَها موسى على عُيون إسرائيل كُلّه) ... وهذا شيء ما وجِدَ لنبي قبلَه، وقد تَقَدَّمَ إخباره الصادِق أنّه لا يكونُ لغيرِهِ ذَلِكَ ..." [٢]!!.

تحليل ونقد:

الأول: أما تحقّق نبوّة النّبي فيما تنبأ بِهِ مِنَ الحوادِث المُستَقبَليّة الكُلّية: فهذا مما لا ننْكِرَه كمسلمين؛ لأنه بعض أفراد المُعْجِزَة.

---

١. دلالة الحائرين، فصل لو [٣٥]، ج٢.

٢. (ن . م)، فصل له [٣٥]، ج٢.

الثاني: أما قوله بأنَّ النبي يجب أن يكونَ مُخْلِصاً للعقيدة اليهوديّة فأيّ نبي أتى بِمُعْجِزَة ولم يكُن مُخْلِصاً للعقيدة اليهوديّة فهو نبي كاذِب وخصوصاً إذا دعى إلى شريعَة جديدة غير الشّريعة اليهوديّة، فهذه الدعوى وعند تدَقيّق النّظر في نصوص التوراة نجد أنهاً تُلاحظ أنّ هُناكَ ظروف اجتماعية خاصّة يمُر بها اليهود حيثُ كَثُرَ إدعاء النبوّة واختِلاق المَعَاجِز، ولذا جاءَت الدعوة تَتَناسَب مع الزَّمان والمَكان والبيئة الاجتماعية، ولا يعني أنّ هذه الدعوة مُطلَقَة وعامّة شامِلة لِكُلِّ زَمان ومَكان كما عمَّمَتها النظرية اليهودية بالقول: "وقاعِدَة شريعَتنا: أنّه لا يكونُ غيرها أبداً، فلِذَلِكَ بِحَسَب رأينا لم تكُن ثَمَّ شريعة ولا تكون غير شريعَة واحِدة هي شريعَة سيِّدِنا موسى ... "[١]، فهذا التعميم خاطىء وفي غير محلّه.

الثالث: هُناك تحيُّز واضِح للعقيدة اليهوديّة بنفي ما عداها مِنَ الشرائِع السماويّة كما في نفي شريعة نبيّنا مُحمّد (ص) والسبب: أنّ النّبي مُحمد (ص) جاء بالكثير مِنَ المعاجِز تدَلُّل على صِدقِ دعواه للنبوّة ولكِن لم يدعُ الى الشريعة اليهوديّة بل دعا الى شريعة الإسلام، ولهذا فهو في منظور الحاخامات مِنْ مُدّعي النبوّة،- كالنبى عيسى عِندَهُم سواء بسواء-، رَغْمَ أنّ نصوص التوراة توَضّح

---

١. دلالة الحائرين، فصل لط [٣٩]، ج٢.

أنّ: " أي نبي إعتَدَّ بِنَفْسه فقال باسمي قولاً لم آمُرُهُ أنْ يقوله او تكلَّمَ باسم آلهة أُخرى فليُقتَلْ ذَلكَ النّبي، فإن قُلْتَ في قَلبِكَ: كيفَ نعرِف القولَ الّذي لم يقله الله(؟)
(فجاء الجواب): "فإن تكلَّم النّبي باسم الرّب ولم يتِم كلامه ولم يحدُث، فَذَلكَ الكلامُ لم يتكلَّم بِهِ الرّب، للإعتداد بِنَفْسِه تكلَّم بِهِ النّبي، فلا تَهَبْه"[١].

مع أنّ النّبي مُحمد (ص) لم يتكلَّم باسمِهِ الشّخصي بل تكلَّم نقلاً عن الله سبحانَه وتعالى، ولم يدعو سوى إلى دينِ الله، وأخبَرَ بحوادِث مُستقبليّة كُلّية وقد تَحَقَّقت، وأقام المُعجِزات على صِدقِ دعواه!.

٥-الوحي:

١- الوحي في النظريّة اليهوديّة له درجات واقِعَة بِحَسَب مراتِب الذّهن البشري فمِنه عقلي، ومِنه خيالي، وليس له وجود حسّي؛ لأنه بنظر المشاء لا واقعية للملك **"ولا للصوت في مرتبة الحس؛ لأن قوة المتخيلة في ذهن النبي هي التي توجد الصوت وصورة الملك في تلك المرتبة ثم ينعكس من الخيال الى مرتبة الحس "**[٢].

والوحيُ هو: "حقيقة النّبوة وماهيَّتها، وهو فيض منَ الله عزّ وجل بواسطَةِ العقل الفعّال على القوّة الناطِقة أولاً، ثُمَّ على

---

١. العهد القديم، سفر تث (١٨ : ٢٠ +).

٢. الإلهيات، ص١٤٢.

القوّة المُتَخَيِّلة [وهو إمّا يأتِ] في الحُلُم او في الرؤيا"[١].

والوحي قد يأتِ النّبي "... بِحَسَب صورة ما، ويأته وحي آخر في وقت آخر بحسبِ مرتُبة دون مرتُبَة الوحي الأول؛ لأنّه كما أنّ النّبي لا يتنبأ طوال عُمْرِهِ باتصال بل قد يتنبأ وقتاً وتُفارِقه النبوّة اوقاتاً، كذلكَ يتنبأ وقتاً ما بصورةِ مرتُبة عالية ثُمَّ يتنبأ وقتاً آخر [في] مرتُبة دونَها. ورُبَّما لا ينالُ تلْكَ المرتُبة العالية إلا مرّةً واحِدة في عُمرِهِ ثم يُسْلَبَها، ورُبَّما بقي في مرتُبَة دونَها إلى حينِ انقطاع نبوّته؛ لأنّهُ لا بُدّ مِنْ إرتفاع النبوّة مِنْ سائرِ النبيين قَبْلَ موتِهِم إمّا بِمُدّة يسيرة او كبيرة ..."[٢].

ولكن هل هذا صحيح(؟) تكلمنا سابقاً عن مسألة الوحي في النظرية الاسلامية فلا نعيد.

وخلاصَة القول في الوحي:

١- أنْ المَلَك إما أن يُخاطِب النبي في الحُلُم، او في مرأى فيَسْمَع النبي مَنْ يُكَلِّمه ولا يَرى مُتَكَلِّما، او تتمثّل له الأحداث ويُدْرِكها كأنّه يُباشِرها في الواقِع ثُمَّ تحدُث في الواقِع مُطابِقة لِما تَمثَّلَتها الملائكة.

٢- وإمّا أنْ يرى النبي أنّ الله يُكَلِّمه.

٦- الشريعة:

أما بالنسبة للشريعة، فترى النظريّة اليهوديّة ما يلي:

---

١. دلالة الحائرين، فصل لو [٣٦]، ج٢.

٢. (ن. م)، فصل مه [٤٥]، ج٢.

قاعِدة شريعتنا: "أنّه لا يكون غيرها أبداً... لم تكن ثَمَّ شريعة ولا تكون غيرَ شريعة واحِدة هي شريعة سيدنا موسى"[١].

وهذا الكلام يعني: نفي ما عدا شريعة النبي موسى(ع) على نحو السالبة الكلّية.

تحليل ونقد:

تتضمن هذه المسألة المدعى التالي:

الأوّل: إستصحاب بقاء شريعة النبي موسى (ع) فينتفي ما عداها من الشرائع.

الثاني: إستصحاب فعلية بقاء نبوّة النبي موسى (ع).

أما مسألة النبوة:

فهي من الموضوعات التي يُمكِن جريان الإستصحاب،- من الاصول العملية -، فيها باعتبارِها مِنَ المناصِب الجعليّة والأمور الاعتبارية؛ لأنّ النبوّة نفسها مجعول شرعي، والإستصحاب إمّا أنْ يجري في موضوعات الحُكم الشرعي او المجعولات الشرعيّة، ولكن يوجد مانِع يمنع من جريان الإستصحاب في نبوّة موسى بمعنى المنصِب الإلهي وهو: لزوم الدور، **وبيانه:**

إن بقاء النبوة الى زمن الشك متوقف على إستصحابها الى ذلك الزمان، والإستصحاب متوقف على حجيته، وحجية

---

١. دلالة الحائرين، فصل لط [٣٩]، ج٢.

الإستصحاب في زمن الشك متوقفة على بقاء النبوة الى ذلك الزمان؛ لتجعل الحجية لها.

إذاً: بقاء النبوة متوقف على بقائها[١]، فيلزم توقف الشيء على نفسه.

كما ويوجد مانعٍ آخر يمنع من جريان الإستصحاب في نبوّة موسى(ع) وهو:

أنّ الإستصحاب سواء أكان أصلاً عملياً او دليلاً اجتهادياً فإنّه يحتاج " **إلى دليل شرعي على اعتباره** " [٢] وهذا الدّليل:

أ- إمّا أنْ يكون مِنَ الشّرع السابِق فيلزَم الدّور؛ لتوقُّف ثبوت الشّرع السابِق على الإستصحاب، وتوقُّف ثبوت الإستصحاب على الشّرع السابِق.

ب- وإمّا أنْ يكون مِنَ الشرع اللاحق، وهذا يعني نسخ الشّريعةِ السابِقة؛ لعَدَم الشّك في عدم بقائِها حتى يجري فيها الإستصحاب.

ت-وإمّا أنْ يكونَ الدليل الشرعي هو بناء العُقلاء فيحتاج بناء العُقلاء إلى إمضاء مِنَ الشّرع؛ لكونِهِ لا يفيد إلا الظن، "**فيقع الكلام في انّ الشّرع السابِق أمضاه أم اللاحق**" [٣] (؟).

فإنْ كان الشّرع السابِق لزِم الدور؛ لكونِ بناء العُقلاء

---

١. منتهى الدراية، ج٧، ص ٦٧٣.

٢. (ن . م)، ص ٦٧٣.

٣. (ن . م)، ج٧، ص ٦٧٣.

مُتوقِف على إمضاء الشّرع السابِق، والشّرع السابِق متوقِف على الإستصحاب، والإستصحاب متوقِف على بناء العُقلاء، وهكذا فيدور.

وإمّا أنْ يكونَ الشّرع اللاحق هو الّذي أمضاه، وهذا مُساوق لنسخ الشّرع السابِق والسبب: أنه قد يدعي مدعي أن اللاحق لما كان يؤمن بالإستصحاب ويعطيه الحجية فلنا أن نطبقه على الشريعة السابقة ونستصحبها الى زمن الشك اعتماداً على إمضاء اللاحق له.

ولكن أخذ الحجية من اللاحق يعني إعترافاً بالشريعة اللاحقة؛ لكون إجراء هذا الإستصحاب مختصاً بالشريعة الإسلامية على نحو الحصر، ولم يرد في الشرائع السابقة دليل او لفظ يدل بوضوح على مسألة الإستصحاب كما هو الحال في الشريعة الإسلامية، فضلاً عن ان علم الاصول هو من مختصات الشريعة الإسلامية ولم يرد في الشرائع السابقة ما يدل حتى على بذور تأسيسه، ومن المعلوم أن علم الاصول من ابدع ما انتجته الحضارة الإسلامية حتى يومنا هذا.

كما يمكن إبطال هذا الإستصحاب بالقول: إن الشريعة اللاحقة لا يمكن أن تمضي إستصحاب الشريعة السابقة؛ لأن ذلك يعني أن الشريعة اللاحقة تلغي نفسها وتشهد على نفسها بأنها باطلة، فيكون إمضاؤها للاستصحاب باطلاً.

فإجراء الإستصحاب اعتماداً على الشريعة اللاحقة يعني بطلان هذا الإستصحاب، وهذا ما يلزم عن وجوده عدمه وهو

محال.

ث- "إنّ الإستصحاب بالنّسبةِ للكتابي وإنْ أمكَنَ جريانه؛ لكونهِ شاكاً [في بقاءِ النبوّة]، ولكن لا يُجديه أيضاً بحيثُ يُعَوّل عليه في تكليفهِ؛ لأنّ النبوّة مِنَ الأمور الإعتقاديّة الّتي يجِب تحصيل المَعرفة [اليقينيّة] بها بالنّظر إلى مُعجِزاتِ النّبي ودلائلِ نبوّتهِ [وما يلزَم عنها مِنْ شريعة] ولا يكتفي فيها بالشّك "[١].

ج- إنّ الإستصحاب في هذا المورِد ليس حُجّة؛ " لِعَدَم الدّليل على اعتبارِ الإستصحاب لا عقلاً ولا شرعاً.

وامّا الدليل على عَدَم اعتبار الإستصحاب عقلاً: فلأنّ البناء على الحالة السّابِقة المُتَيَقَّنَة عند الشّك في بقائِها ليس مِنْ المُستَقلاّت العقلية كحُسن الطاعة وقُبح المعصية.

[ولو سلّمنا أنّه مِنَ المُستَقّلات العقلية ومما] استقرّت عليه سيرةُ العُقلاء، [فإن الإستصحاب] منوط بإمضاء الشّرع، فيرجع ... إلى الدليل الشّرعي، فإنْ كان الإمضاء مِنَ الشّرع السابِق فاستصحابُ النبوّة السابِقة يتوقّف على ثبوتِها وثبوتِها على استصحاب النبوّة، وهذا دور.

وإنْ كان الإمضاء مِنَ الشرع اللاحق لزِمَ الخُلف؛ [لإرتفاع] النبوّة السابِقة بالنسخ"[٢].

وامّا الدليل على عدم اعتبارِهِ مِنَ الشّرع: فلأنّه إنْ كان

---

١. منتهى الدراية، ص ٦٧٩.

٢. (ن.م)، ج٧، ص ٦٨٠.

الإمضاء مِنَ الشّرع السابِق فاستصحاب النبوّة السابِقة يتوقّف على ثبوتِها وثبوتِها يتوقّف على استصحابِها، وهذا دور.

وإنْ كان الإمضاء مِنَ الشّرع اللاحق لزِم الخُلف؛ لإرتفاع النبوّة السابِقة.

ح- إنّ حُجيّة الإستصحاب هو مِنَ أحكام الشّريعة الإسلامية وتصديق الكتابي بالإستصحاب يعني تصديقه بالشّريعة الإسلامية، ولازِم ذلك إرتفاع الشّريعة السّابِقة، "فالإذعان بحُجيّة [الإستصحاب] موقوف على تصديق أصل الشريعة، وتصديقِها مساوق لليقين بإرتفاع الشّرع السابِق، فيلزَم مِنْ استصحاب الشّرع [السابِق] عدمه"[1].

هذا، ويوجد مانع نقلي آخر يتمثل في احاديث النبي(ص) حول نبوّة موسى(ع) بالقول: "لو كان موسى حياً ما وسعه إلاّ إتباعي"[2].

وقوله (ص): "والذي نفس محمد بيده لو بدا لكم موسى فاتبعتموه وتركتموني لضللتم عن سواء السبيل، ولو كان حياً وادرك نبوتي لاتبعني"[3].

١. منتهى الدراية، ج٧، ص . ٦٨١

٢. معاني الأخبار، الشيخ الصدوق، تحقيق علي اكبر الغفاري، (ط١، ايران، انتشارات اسلامي، ١٣٦١ هـ . ش)، ص ٢٨٢.

٣. من حياة الخليفة عمر بن الخطاب، عبد الرحمن أحمد البكري، بيروت، الإرشاد، ص ٥٤.

والامر عينه ينحسب على النبي عيسى(ع)، والسبب: ان النبوة الخاتمة، والفعلية هي للنبي محمد(ص) دون سواه.

اما مسألة الشريعة:

فإنّ المُسلِم مُتَيَقِّن بإرتفاع شريعةِ النبي موسى (ع)،- وليس متيقناً بثبوتها وشاكا في بقائها-، فهي منسوخة بشريعة النّبي محمد (ص) خاتَم النبييّن وتمام عُدّة المُرسَلين: " **وما كان محمد ابا احد مِنْ رجالِكُم ولكن رسولَ الله وخاتَم النبييّن ...**"[1]، فكيف " **يُمكن إلزام المُسلِم باستصحاب شريعة النبي موسى (ع) وهو القاطع بنسخِها**" [2](؟).

وعليه: ليس بل الكتابي التَمَسُّك باستصحاب النبوّة المجعولة، حيث إنّ معرِفَةَ النبي ليست بأقل مِنَ الأحكام العمليّة الفرعيّة التي لا يجوز استصحابُها إلاّ بعدَ الفحص واليأس عن الناسِخ، والمُخَصِّص، والمُقَيِّد. فلا وجهَ لإستصحاب النبوّة قبلَ الفحص عن ورود شريعة أُخرى اوعدم ورودِها ومِنَ المعلوم أنّ الكتابي لو تَفَحَّص لأذعَنَ بوجود شريعة خاتمه هي الشّريعة الإسلامية.

---

١. القرآن الكريم، الأحزاب، آية (٤٠).

٢. منتهى الدراية، ج٧، ص ٦٧٩.

ثانياً- النظريّة الإسلامية:

١- تعريف النبوّة:

صفة قائمة بالنفس، ومنصب مجعول من قِبَل الله للنبي كمُخبِر ومُبلِّغ عن الله وسفيراً إلى خلقه، وهذا المنصِب يثبُت للنبي بِبعثَتِه وسفارتِه، وهو أمر اعتباري.

فالنبي "جالس في الحد المُشتَرَك بين عالم المعقول وعالم المحسوس... [وهو] تارةً مع الحق بالحُبِّ له، وتارةً مع الخلق بالرَّحمةِ عليهم والشَّفَقَة لهُم "[١]. فالنبي جامع للطرفين: آخذ من الله و" مُتَسَلِّما من لدُنه، مُعطياً لِعباده، ومُعَلِّماً وهادياً لهم، فيَسْأل ويُجاب، ويُسأل ويُجيب، ناظِماً للطرفين واسطة بين العالمين، سَمْعاً من جانِب، ولِساناً إلى جانب ... "[٢]. والنبوّة هي مرتُبَةِ الإنسان البالِغ حدّ الكمال "مِنْ جهة مبادئ إدراكاته الثلاثة: قوّة الإحساس، وقوّة التخُّيل، وقوّة التعقُّل ... فَمَنْ اتَفَقَ فيهِ مَرتُبَة الجمعيّة في كمال هذه [القوى] الثلاث فَله رُتْبَة ... رياسَة الخَلق، فيكون رسولاً مِنْ الله يوحى إليه، ومؤيَّداً بالمُعجِزات، منصوراً على الأعداء ..."[٣].

وأما جوهر النبوّة فهو: "مَجْمَع الأنوار العقليّة، والنفسيّة، والحسيّة ... ومَجْمَع مظاهِر الأسماء الإلهيّة وكلِماتِ اللهِ التامّة ..."[٤].

---

١. مقدمة الشواهد الربوبية، ص ٢٥٥، ٢٥٦.

٢.(ن . م)، ص ٢٥٦.

٣.(ن . م)، ص ٢٤١.

٤. (ن.م)، ص ٢٤٤.

٢- نظريّات في النبوّة:

النظريّة الأولى: النبوة هي: " صِفة كماليّة، نفسانيّة، تكوينيّة، موجبة للإستيلاء على التّصرّف في الأنفُس، والآفاق، والفوز بمَنْصب الرياسة العامّة الإلهيّة، وهذه المَرتُبة العالية مِنْ كمال النفس تستلزِم تلقي المعارِف الإلهيّة مِنَ المبدأ الأعلى بِلا توسُّط بَشَر ... [فالله يُنَبِّؤه بما يُريد].

والنبوّة بهذا المعنى: أمر تكويني، لازِمة لمرتُبة كمال [نفس النبي]، ولا يُمكن انحطاط نفس النبي عن هذه المرتُبة؛ [الكون مَلَكَاتِه] القدسيّة باقية بِبَقاء نفسه المُطمَئِنّة في العوالم والنشئات.

فالنبوّة بهذا المعنى صِفة قائِمة بنفس النبي وغير قابِلة للإرتفاع، [بسبب] كون النبوّة، - بمعنى كمال النفس -، من لوازِم وجود شخص النبي، وممّا يستحيل انفكاكُها عنه ... [لكونِها] درجة تحقق الكمال والمعرفة الشهوديّة لا درجة التَّخَلُّق حتى يُمكن زوالُها. [فالنبوة هي مرتبة كماليّة] توجب تلقي الوحي منه تعالى، [وهذا تَفَضُّل منه تعالى] يحبوه لِمَن يشاء مِنْ خلقه، [فالنبوّة تحت قُدرَتِهِ تعالى] وهي مِنْ لوازم الذّات النبويّة، وكمِّها، وكيفِها، ومِنَ العوارِض اللازمة لوجود [النبي] المُقَدَّس في هذه النشأة "[١].

---

١. منتهى الدراية، ج ٧، ص ٦٦٧.

والسؤال الّذي يطرح نفسه: **هل ترتَفع نبوَة النبي عنه بعد أنْ تَلَبّس بها كما تدعي النظرية اليهودية (؟).**

الإجابة: إرتفاع نبوّة النبي فيه ثلاث وجوه:

١- إرتفاع نبوّتهِ " لانحِطاط نفسهِ المُقَدَّسة "[١].

٢- إرتفاع نبوّتهِ بالموت.

٣- إرتفاع نبوّته "لمجيء نبي آخر"[٢].

أما انحطاط نفسهِ المُقَدَّسة: فهو مستحيل؛ لأنّ الإنحطاط إنّما يُتَصوَّر في المَلَكات الحاصِلة للنفس بالتَخَلُّق والمُجاهَدَة كمَلَكَة العَدالة، والجود، والإيثار حيث يَحْصَل الضّعف فيها، بل رُبّما تزول بِسَبَب تسويلات النّفس الأمارة بالسّوء، وحيثُ أنّ لِمَلَكَة النبوّة درجة التحقُّق ووصولها من مرتُبة القوّة والإستعداد إلى مرتُبة الفعليّة المُستَلزِمة لمقام الوحي، فانحطاطُها معناه: العود والإنقِلاب إلى القوّة المُستَحيل عادة.

واما موت النبي: فلا يوجِب زوال سائِر المَلَكات الرّاسخة فضلاً عن الملكات الشامخة كيف والدُّنيا مَزْرَعَةُ الآخِرة والمَعْرِفة بَذْرُالمُشاهَدَة، ثم إن الخلائق تُحشر على صورة أفعالها وملكاتها الاخلاقية التي هي جوهر النفس والتي بها تتصوّر النفس في القيامة بصور تناسبها(؟).

كيف يُعْقَل لها زوال بالموت (؟) وكيفَ تنقَلِب النفوس العالية الخالِصة بالموت إلى نفوسٍ سافِلة عاميّة وحقيقة كل نوع

---

١. منتهى الدراية، ج٧، ص ٦٦٧.

٢. (ن.م)، ج٧، ص ٦٦٨.

ليست مادته بل صورته التي هي به بالفعل، وهذه الصورة قوامها وتشكُّلها وحقيقتها هي الملكات النفسية الحاصلة في هذه الحياة الدنيا(؟).

وعليه: فإن النبوّة كملكة نفسية راسخة تنتفي بانتفاء موضوعها، أي تصبح سالبة بانتفاء الموضوع الذي تشكلت به في هذه الحياة الدنيا دون الحياة الاخرى. وأما النبوّة كأثر فتبقى الى أن يأتي ناسخ لها.

وما أرادته النظرية اليهودية هو أن الوحي يرتفع عن النبي بمجرد موته؛ لأنهم يعتقدون أن النبوّة والوحي ماهية واحدة وحقيقة فارده.

وأمّا مجيء نبي آخر: ولو كان أكمل فلا تزول نبوّة النبي بها؛ لوضوح أنّ زيادَة كمال شخص لا يوجِب زوال كمال شخص آخر او نقصه فيما لو تعاصرا زماناً.

وعليه: "فلا يُعْقَل الشك في بقاء النبوّة بهذا المعنى "[١]، فضلاً عن كون النبوّة بهذا المعنى "مِنَ الصِّفات الخارجيّة التّكوينيّة " [٢] اللازمة لِمَرْتُبَة كمال نفس النبي ولا يُمْكِن انحطاط نفسه الشريفة عن هذه المرتُبة؛ لكون المَلَكَات القُدسيّة باقية ببَقَاء نفسه. نعم يُمْكِن زَوَالُها بقُدْرَةِ الله ولكِن لم تجرِ سُنَّته تعالى على سَلْبِها عن أوليائه[٣].

---

١. منتهى الدراية، ج٧، ص ٦٦٩.

٢. (ن.م)، ح٧، ص ٦٦٩.

٣. (ن.م)، ج٧، ص ٦٦٧.

النظرية الثانية: أنْ يُراد بالنبوّة المَنْصب الإلهي المَجعول مِنْ قِبَل الله للنبيّ، فالنبيّ بهذا المعنى: " مُخْبِر ومُبَلِّغ عنه تعالى وسفير إلى خَلْقه، فَيَبْعَثه [و] يُثْبِت له منصب المُخبِريّة والسَّفارَة. [والنبوّة بهذا المعنى] أمر اعتباري"(١) وهي تَتَحَصَّل للنبي بعد جعلِ المَحَلّ قابلاً للنبوّة بواسطةِ أشق الرِّياضات وتحصيل الكَمَالات العالية التي بواسِطَتِها يُصبِح المَحَلّ في غاية الإستعداد، حتى إذا جُعِلت النبوة للنبي بجعل الهي أنبأ هذا الجعل عن ارتقاء الملكات النفسية النبوية الى حيز القدسية والعناية الإلهية القصوى، وهذا الرأي هو المُختار لدينا، وهو ما نعتَقِدُه كمسلمين.

النظريّة الثالِثة: أنْ يُراد بالنبوّة الأحكام الشرعيّة التي يُشَكّ في نسخها بالشريعة الإسلامية ولا إشكالَ في بقاء بعض الأحكام الشرعيّة السابقة على الشريعة الإسلامية، ويُمكِن إجراء استصحابها؛ " لكون المُستَصْحَب حُكماً شرعياً ... فاستِصحاب عدم نسخ بعض أحكام الشرائع السابقة مما لا ريبَ فيه، وثبوتِها في الشّريعَةِ اللاحقة لا يُثْبِت اعتبار النبوّة السابِقة ..."(٢)؛ لأنّ بقاء اعتبار النبوّه السّابِقه يقتضي بُطلان النبوّه اللاحقه.

---

١. منتهى الدراية، ج٧، ص ٦٦٧.

٢. (ن.م)، ج٧، ص٦٦٧.

٣-عِصْمَةَ الأنبياء:

الأنبياء في عقيدتنا معصومونَ " مِنَ الكبائِر قبل النبوّة وبعدَها، وممّا يُسْتَخَفَ فاعلُه مِنَ الصّغائِر كُلَّها، وأمّا ما كان مِن صغيرة لا يُسْتَخَف فاعلُه فجائِز وقوعه منهم قبل النبوّة على غير تَعَمُّد، ومُمْتَنِع مِنْهُم بعدَها على كُلّ حال ..."[١]، وليس الأمر كما اعتَقَدَه جماعة مِنَ المعتزلة الّذين "جوّزوا الصّغائِر على الأنبياء ..." [٢] وكما اعتَقَدَه الأشاعِرة والحشويّة الّذين جوّزوا " الصغائِر والكبائِر [على الأنبياء] إلا الكُفر والكَذِبْ، والسبب:

أنّ الغَرَض مِنْ بعثَةِ الأنبياء (ع) هو: إنقياد الناس إليهم، وامتثال أوامِرِهِم، واجتِناب نواهيهِم، فلو جوّز المبعوث إليهم الكَذِبَ على الأنبياء والمعصية في أمرِهِم ونهيهِم وأفعالِهِم التي أمروهم باتِّباعِهِم فيها "[٣] لم ينقادوا لهم، ولم يمتَثِلوا اوامِرهم ونواهيهِم.

٢- "أنّ النبي (ع) يجب متابَعَتُهُ، فإذا فَعَل معصية فإمّا أنْ يجب مُتابَعَتُهُ "[٤] في معصيته فيَقَع ما هو مُخالِف للشريعة، وإمّا لا يجب مُتابَعَتُهُ وهذا يعني: أنّ أفعالَ النبي ليست حُجّة، وهو ما لَم يَقُل به أحد مِنَ المُسلِمين قاطِبة.

---

١. محمد محمد بن النعمان، أوائل المقالات، (بيروت، دار الكتاب الإسلامي، ١٩٨٣)، ص ٦٧.

٢. كشف المراد، ص ٣٢٣، ٣٢٥.

٣. (ن. م)، ص ٣٢٦.

٤. (ن . م)، ص ٣٢٦- ٣٢٧.

٣- أنَّ النبي "إذا فَعَلَ معصية وَجَبَ الإنكارعليه؛ لعموم وجوب النهي عن المُنْكَر، وذلِكَ يَسْتَلزِم إيذاءه وهو مَنهي عَنه ..."(١).

فوائِد بِعْثَة الأنبياء:

١- " أنْ يَعْتَضِد العقل بالنقل فيما يَدُلّ عليه مِنَ الأحكام، كوِحْدَة الصانِع وغيرِها، وأنْ يُستَفاد [حُكم] فيما لا يَدُلّ العقل عليه من الشرائِع ...

٢- أنَّ بعض الأفعال حسنة وبعضُها قبيحَة، [و] الحَسَنة منها ما يَسْتَقِلّ العقل بمعرِفَةِ حُسْنِه، ومنها ما لا يَستَقِلّ العقل بمعرِفَةِ حُسْنِه وكذا القبيحة، ومَع البِعْثَة يحصل معرِفَة الحَسَنْ والقبيح اللذين لا يستقل العقل بمعرِفَتِهما...

٣- أنَّ النوع الإنساني خُلِق لا كغيرِه مِنَ الحيوانات فإنّه مدنيّ بالطَبْع يحتاج إلى أمور كثيرة في معاشه ... يَتِم نظامُه بها، وهو عاجِز عن فِعل [أكثَرِها] إلا بِمُشارَكَة ومُعاونَة [بني جنسِه، والصِّراع] موجود في طبائِع البَشَر بحيث يَحْصَل التنافُر المُضاد لِحِكْمَة الإجتماع، فلا بُدَّ من جامع يُنَظِّم أمرَ اجتماعِهِم وهو السُنّة من الشّارِع يَسُنُّها ويُقَدِّر ضوابِطها [ويجعل لها مُنَفِّذاً يَدْعَمه بالمُعجِزَة؛ لينقادَ له البَشَر ويُصَدِّقوه بحيثُ] يَتِم النِظام

---

١. كشف المراد، ص ٣٢٧.

ويَستَقِرّ حفِظ النوع الإنساني على كماله المُمكِن له.

٤- أنّ أشخاص البَشَر مُتَفاوتَة في إدراك الكَمَالات، وتحصيل المَعَارِف، واقتِناء الفَضَائِل، فبَعْضُهُم مُسْتَغْنٍ عن مُعاون؛ لقوّةِ نفسِه وكمال إدراكه وشدّةِ استعدادِه للاتصال بالأمور العالية، وبعضُهُم عاجِز عن ذلك بالكُلّية، وبعضُهُم مُتَوَسِّط الحال، وتتفاوت مراتِب الكَمال بِحَسَب قُربِها مِنْ أحَد الطرفين وبُعْدِها عن الآخر؛ وفائِدَةُ النبي تكميل الناقِص مِنْ أشخاص النّوع بِحَسَب استعداداتِهِم المُختَلِفَة في الزّيادَةِ والنُقْصان.

٥- أنّ مراتِب الأخلاق تفاوتُها معلوم، وتفتَقِر فيه إلى مُكَمِّل لتعليم الأخلاق والسياسات بحيثُ تنتَظِم أمور الإنسان بِحَسَب بَلَدِه، ومَنْزِلِه.

٦- أنّ الأنبياء يعرِفون الثواب والعِقاب على الطّاعة وتركِها، فيَحْصَل للمُكَلَّف اللُّطف ..."[1].

٤- المُعْجِزَة:

مُدَّعي النبوّة يُعْرَف صِدْقه مِنْ " ظهور المُعْجِزَة على يَدِه، ونعني بالمُعْجِزَة: ثبوت ما ليس بِمُعتاد او نفي ما هو مُعْتاد مِنْ خَرق العادة ومُطابَقَة الدعوى؛ لأنّ الثّبوت والنفي سواء في الإعجاز ... ولا بُدّ في المُعْجِزَة مِنْ شروط:

أ- أنْ تَعْجَز عن مثِلها او عمّا يُقارِبها الأمّة المبعوث إليها.

---

١. كشف المراد، ص ٣٢٣، ٣٢٥.

ب- أنْ تكون مِنْ قِبَل الله تعالى او بأمرِهِ.

ت- أنْ تكون في زمان التّكليف؛ لأنّ العادة [أي ما يجري عليه هذا الكون مِنْ سُنَن وقوانين] تَنْتَقِض عِنْدَ [قيام] السّاعة.

ث- أنْ تحدُث عَقيب دعوى المُدَّعي للنبوّة.

ج- أن تكون خارِقة للعادة "[١].

وأمّا المُعْجِزَة قبل النبوّة: فهي مُمكِنة على سبيل الإرهاصات كما حدث للنبي محمد بن عبد الله (ص) في مسألة انشِقاق إيوان كِسرى ... وانطفاء نار فارِس، وقِصّة أصحاب الفيل، والغمَام الّذي كان يُظَلّلُهُ مِنَ الشمس، وغير ذلك ... مما ثبت له قبل النبوّة [٢]، وأمّا ما ثبت له بعد النبوّة فكثير جِداً[٣] وحَسْبُكَ القُرآن.

والمُعْجِزَة بِحَدّ ذاتِها " **لا تَدُلّ على النبوّة ابتداءً بل تدل على صِدق الدعوى، فإن تَضَمَّنَت الدّعوى النبوّة دلّت المُعْجِزَة على تصديق المُدَّعي في دعواه، ويستلزم ذلك ثبوت النبوّة** " [٤]، وهذا الأمر مما ثبتت به النبوّة الخاتمة لسيدنا محمد (ص) وتواترت بها الأقوال بين طبقات الأجيال إلى يومنا هذا.

والمُعْجِزَة ليست خرقاً لقانون العلّية او تحقُّق المعلول بلا علّة

---

١. كشف المُراد، ص ٢٢٨.

٢. (ن . م)، ص ٢٣٠.

٣. (ن. م)، ص ٢٣٢.

٤ (ن. م)، ص ٢٣٠.

وبِشَكْل إتفاقي بل هي مُستَنِدَة في حصولِها إلى علّة؛ لأنّ العلَلَ طوليّة،-منها المادّية ومنِها غير مادّية-، فإذا لم تُكتَشَف العلّة المادّية للمُعْجِزَة فلا يعني أنّها لا تستنِد إلى علّة أُخرى لم يُشاهدها او يكتَشِفَها الناس، وبعبارةٍ أُخرى: المُعْجِزَة معلولة في حصولِها إلى علّة غير مادّية قد تكون خارجة عن اطار السنن العادية وتندرج تحت إطار سنن اخرى، والمؤثّر في حصولِها هو إرادَة وقوة نفس النبي وِفقاً لِمُقتَضَيات الرِّسالة السماويّة.

وهناك طُرق أخرى يمكن معرفة " صدق مدعي النبوّة في دعواه وهي:

أ - تصديق النبي السابق نبوّة اللاحق.

ب - جمع القرائن والشواهد من حالات المدّعي، وتلامذته، ومنهجه، بحيث تفيد العلم بصدق دعواه، وهذا الطريق من أحسن الطرق في عصرنا هذا "[1].

٥- الوحي:

هو: " إعلام بِخَفاء بطريق مِنَ الطُرُق" [2]، فيكون في بعضِها حقيقة في خصوص مَنْ تلبَّس بمبدأ الوحي وفي بعضِها مجازاً وادعاءً.

---

١. الإلهيات، ص٦١.

٢. (ن.م)، ص ١١٦،.

وأما المجاز والإدعاء:

كما في الوحي للجمادات: " ...يومئذٍ تُحَدِّثُ أخبارها بأنَّ رَبَّكَ اوحى لها"[١].

وكما في الحيوانات: " واوحى ربُّك إلى النّحلِ أنْ اتخذي مِنَ الجبالِ ..." [٢].

وكما في الإنسان: " واوحينا إلى أمِّ موسى أنْ أرضِعيه ..."[٣].

وقوله: "فخرج على قومِهِ مِنَ المحرابِ فاوحى إليهم أنْ سبحوا... " [٤].

وكما في الشياطين: " وكذلك جعلنا لِكُلِّ نبيٍ شياطينَ الإنسِ والجِنِ يوحي بعضُهُم إلى بعضٍ زُخْرُفَ القولِ غرورا"[٥].

وأمّا الحقيقة:

فكما في " وأوحيَ إليَّ هذا القُرآن لأُنذِرَكُم بهِ ومَنْ بَلَغْ..."[٦].

والمُراد بالوحي هو هذا المعنى: "فكُلَّما أُطلِقَ الوحي وجُرِّدَ عن القرينة [فإنّه] يُراد منه ما يُلقى إلى الأنبياء مِنْ قِبَل الله تعالى" [٧] على نحو الحقيقه.

---

١. القرآن الكريم، سورة الزلزلة، آية (٤ - ٥).

٢. (ن. م)، سورة النساء، آية (٦٨).

٣. (ن. م)، سورة القصص، آية (٧).

٤. (ن . م)، سورة مريم، آية (١١).

٥. (ن. م)، سورة الأنعام، آية (١١٢).

٦. (ن . م)، سورة الأنعام، آية (١٩).

٧. الإلهيات، ص ١٢٠.

و" الوحي الّذي يختَصّ بهِ الأنبياء [هو] إدراك خاصّ مُتَمَيِّز عن سائر الإدراكات [العقليّة، والخياليّة، والحسيّة، والوجدانيّة]، فإنّه ليس نِتاج الحسّ، ولا العقل، ولا الوجدان، ولا الغريزة وإنّما هو شعور خاصّ لا نَعْرِف حقيقَته، يوجِدُهُ الله سبحانه في الأنبياء، وهو شعور يُغاير الشّعور الفكري المُشتَرَك بين أفراد الإنسان عامّة، لا يَخْلُط مَعَهُ النّبي في إدراكِهِ، ولا يشتَبِه، ولا يختَلِجه شَك، ولا يعترِضه ريب في أنّ الّذي يوحي إليه [هو الله] سُبحانه، مِنْ غيرِ أنْ يحتاج إلى إعمالِ نَظَر او التِماسِ دليلٍ او إقامَةِ حُجَّة، ولو افتقَرَ إلى شيء مِنْ ذلك لكانَ اكتساباً عن طريقِ القوّة النظريّة لا تلقياً مِنَ الغيب من غير توسيط القوّة الفكريّة ... فالأنبياء كُلُّهم يُسندون تعاليمهم وتنبؤاتِهِم إلى هذا النّوع مِنَ الإدراك الّذي لا مَصْدَرَ له إلا عالم الغيب وخالِق الكون ... "[1].

وللوحي " درجات واقعيّة حسب مراتِب وجودِهِ، فلَه وجود عقلي، وخيالي، وحسي وليس أي مِنها مصنوع ذِهن النّبي ونفسه ... "[2].

يقول صدر المتألهين(قد): " إذا أعرضَت النفس عن دواعي الطبيعة وظُلُمات الهوى، والإشتِغال بالشّهوة، والغَضَب، والحسّ، والخيال وولّت بِوجهِها شطر الحق وتِلقاءَ عالَم المَلَكوت اتصلت بالسعادةِ القُصوى، ولاح لها سرُّ المَلَكوت،

---

١. الإلهيات، ص ١٢١.

٢. (ن.م)، ص ١٤٢.

وانعكَسَ عليها قُدس اللاهوت، ورأت عجائِبَ آياتِ الله الكُبرى ... وتَلَقَّت المعارِفَ الإلهيّة ...من الله، فيتعدّى تأثيرها إلى قِواها، وتتمثَّل [لها] صورة ما شاهِده ... فتتمثَّل للحواس الظاهِرة لا سيّما السمع والبصر ... فيرى بِبَصَرِهِ شخصاً محسوساً في غاية الحُسن والصّباحة، ويسمع بسمعِهِ كلاماً منظوماً في غايةِ الجودة والفَصَاحة، فالشّخصُ هو المَلَك النازِل بإذنِ الله، الحامِل للوحي الإلهي، والكلام هو كلامُ الله تعالى ... وهذا الأمر المُتَمَثَّل... ليس مُجَرَّد صورة خياليّة لا وجودَ لها في خارج الذِّهن والتَّخَيُّل..." [1].

١. صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج٧)، ص ٢٥ - ٢٦.

الفصل الثالث

■ البعث:

أولاً: النظريّة اليهوديّة.

أ - الوجود.

ب- الموت.

ت- النفس.

ث- المَعَاد.

ج- الثواب والعِقاب.

ح- التناسُخ.

ثانيا: النظريّة الإسلامية:

أ- الوجود.

ب- النفس.

ت- الموت.

ث- التناسُخ.

ج- المَعَاد.

البعث

هل يؤمن اليهودي بالبعث والجزاء (؟).

سؤال رئيسي جدير بالمعالجة؛ نظراً لما يترتب عليه من نتائج سلوكيّة على الصّعيدين الفردي والإجتماعي وعلى صعيد الوسيلة المُتّبعة لتحقيق الغاية التي يسعى كل منَ الفرد والجماعة لبلوغِها، فأقول بعد التوكّل على الله:

شغلت الحياة الآخِرة ذِهن الإنسان مُنذُ فجر التاريخ، وأخذ يتساءل بقلقٍ بالغ: **هل هذا العالم الّذي نعيشُ فيه مُحدَث أم قديم (؟) باقٍ أم زائل (؟) وهل الإنسان الّذي يموت يضمحِل بفساد مادّتِهِ وزوال صورتِهِ الشَخصية أم يبقى حياً في عالم المُجردات (؟) هل هُناك قابلية لِبَعْثِهِ مرةً أُخرى أم لا (؟) وهل البَعث لهذه الحياة أم لحياةٍ أُخرى (؟) وإذا بُعِثَ للحياة الأُخرى هل يكون ذو فِعل وإرادة كما في الحياة الدُنيا أم يكون**

مقيّدا بقيود وحدود عَملَه الّذي صَدَرَ منه ابتداءً في الحياة الدُنيا، بحيث يكون محكوما عليه استمراراً بهذا العَمَل في الآخِرة (؟).

أجابت النظريات الفلسفية كما الأديان السماويّة عن فكرة البعث والتسائُلات المتفرّعة عنها بواسِطة الفلاسفة والأنبياء، وذلك بتحديد المُنتهى الّذي تنتهي إليه حركة هذا الإنسان، بحيث يوجّه سلوكيّاته وأفعالَه لتتلائم ومقتضيات هذه النهاية، فيبتَعِد عن كُلِّ شر، ويدنو مِنْ كُلّ خير محبوب لدى العِلّة الفاعِلة،- الله -، فينجو بسلوكيّاته مِنْ سوء العاقبة يومَ البعث.

فمثلاً: في التساؤل المطروح مُنْذُ أقدم العصور: **هل مادّة العالم موجودة مُنذ القِدَم أم أنها مُحدَثَة ودائِمة الحركة والخروج مِنَ القوّة إلى الفعليّة وهي باقية كذلك إلى الأبَد (؟).**

هل لحَرَكةِ هذا العالم نهاية (؟) وإذا انتهت فما مصير هذا الإنسان (؟).

أولاً: النظرية اليهوديّة:

أ-الوجود:

يقول ابن ميمون: "رأي كل من اعتقد شريعة سيدنا موسى...أن كل موجود غير الله... الله أوجده بعد العدم المحض المطلَق، وأن الله تعالى وحده كان موجودا ولا شيء سواه، لا مَلَك، ولا فلك ... ثم أوجد كل هذه الموجودات على ما

هي عليه بإرادته ومشيئته لا من شيء ... "[1].

جاء في العهد القديم النّص التالي: " أسألُكَ يا ولدي أنْ أنظُر إلى السماءِ والأرض، وإذا رأيتَ كُلَّ ما فيها فاعلَم أنّ الله صَنَعَهما مِنَ العَدَم، وأنّ جنس البَشَر هو كَذلِكَ ... "[2].

يقول ابن ميمون: "ودعوانا أنّ العالم بِجُمْلَتِهِ اوجَده الله بعد عدم وكوّنه إلى أنْ كَمُلَ كما تراه..."[3]، فهو "حادث... بعد أنْ لم يكُن... ومادّتهُ... إنما خَلَعَت صوره ولبِسَت أُخرى، فإنّ طبيعته بعد حدوثِهِ وفراغِهِ واستقرارِهِ غير طبيعتِهِ... حال تكوّنه وأخذِهِ في الخروج مِنَ القوّة إلى الفِعل، غير طبيعتِهِ أيضاً قبلَ أنْ يتَحَرّك للخروج إلى الفِعل..."[4]، فكائنات هذا العالم تتنوّع بِحَسَب صورَتِها، "بعد الإشتِراك في كونِها أجساماً..."[5].

وكُلّ الأجسام كائِنة فاسِدة، وإنّما " يلحَقها الفَساد مِنْ جِهَةِ مادّتِها ... أمّا مِنْ جِهَةِ الصّورة ... فلا يلحقها فساد بل هي باقية، ألا تَرى أنّ الصّورة النّوعيّة كُلّها دائِمة باقية، وإنّما يلحق الفساد للصّورة [الصّورة الشّخصيّة] ... لِمُقارَنَتِها للمادّة، وطبيعة المادّة وحقيقَتها أنّها أبداً لا تنفَك مِنْ مُقارَنَةِ العَدَم؛ فلِذَلِكَ لا تثبُت فيها صورة بل تخلَع صورة وتلبِس أُخرى دائماً

١. دلالة الحائرين، فصل يج [١٣]، ج ٢، ص ٣٠٤.

٢. العهد القديم، سفر المكابيين الثاني، (٧: ٢٨).

٣. دلالة الحائرين، فصل يز [١٧] ص ٣١٩.

٤. (ن.م).

٥. (ن.م)، المقدمة الأولى من المقدمات الخمس والعشرون، ص ٢٣٢.

... ولا تزال في حركةِ الخلع ... للصورة ... وتحصيل أُخرى، وهي الحال بعينِها بعدَ حصول الصّورة الأُخرى" [١] * هذا بناءً على تبني بن ميمون نظريّة المشّاء، ولكن بناءً على نظرية الحكمة المتعالية فهذه النظرية فاسدة.

" فقد بانَ: أنّ كُلّ تَعلُّق وفساد او نَقص إنمّا هو [بسبَبَ] المادّة "[٢].

" وأمّا فساد هذا العالم وعدم استمرارِه إلى الأبد، فإنّ الأمرَ مُتَعلّق بإرادَةِ الله إنْ شاء أفسَده وإنْ شاءَ أبقاه ... فقد يجوز أنْ يُبْقيه لأبَدَ الابدين ويُديمه كدوامِه تعالى ...

وبالجُملة: النَّظَر يوجب أنْ لا يلزَم فسَاد العالم ضرورة ... بل إنّ نصوصاً كثيرة جاءَت في تأبيدِه، وكُلّ ما جاء مِنْ ظاهِر يبدو منه أنّه سيفسَد فالأمرُ فيه بَيّن جداً أنه مَثَل ..." [٣]!!.

تعليق: يبدو أنّ النظريّة اليهوديّة تُعاني أزمة تناقُض واضحة بين العقل والنقل في مِضمار هذه النظريّة؛ حيثُ يبدو التناقُض واضحاً بين الإعتقاد بأبديّة العالم وفساد مادته الدائمَة الخروج مِنَ القوّة إلى الفعليّة، ولَعَلَّ الإيمان بنظريّة المسيح المُخلّص الّذي سوف يقود اليهود ليرِثوا العالَمَ هو وراء

---

١. دلالة الحائرين، فصل ح [٨]، ج٢، ص ٢٨٣.

* ملاحظة: هذه النظرية مبنية على نظرية الخلع واللبس المشائية، اما بنظر مدرسة الحكمة المتعالية فهذه النظرية فاسدة، فإن الصورة تتلبس بالمادة على نحو اللبس بعد اللبس؛ لكون الصور متعاقبة، متحدة بالإتصال والسيلان واقعاً.

٢. (ن.م).

٣. (ن.م)، فصل كز [٢٧]، ص ٣٥٦.

هذا الإعتقاد [١].

كما أنّ هذا الإتجاه عند بن ميمون يبدو موروثاً عن أسلافه الحاخامات كسعدية الفيومي[٢]، ويوسف بن صديق، وغيرهم.

ويَتَفَرَّع عن هذه النظرية نظرية أُخرى وهي: **نظريّة النفس البشريّة.**

هل تَفْسُد النفس البشرية بموت الإنسان واضمِحلال صورَتِهِ الشّخصيّة ام تبقى بعد فَساد الجَسَد(؟)، وأين (؟)، للإجابة على هذا السؤال نستعرض العقيدة التلمودية في مسألة الموت أولاً، ثم النفس ثانياً.

ب- الموت:

" وهو عدمٌ وشر " [٣]، فهو "عدمُ الصّورة في حقّ كُلّ حي، وكذلِكَ كُلّ ما يفسُد من سائِر الموجودات "[٤] ومنها الإنسان الّذي هو بِحَسَب طبيعَتِهِ حي، ناطِق، مائِت.

ورد في العهد القديم حول هذا الموضوع ما يلي:

" كُلُّ جسد يبلى مثلَ الثوب
فالسُّنة مُنْذُ البدء أنّ موتاً تموت ...
فكما أنَّ أوراق شجره كثيفة
تارةً تسقُط، وتارةً تنبُت

١. الفكر اليهودي، ص١٧٤.

٢. (ن.م)، ص١١٣.

٣. دلالة الحائرين، فصل ي [١٠]، ص ٤٩٤.

٤. (ن.م)، فصل ي [١٠]، ص٤٩٤.

كذلكَ أجيال اللّحم والدّم
بعضُهُم يموت، وبعضُهُم يولَد "[١].
" لا تَشْمَت بموتِ أحد
واذكُر أنّنا نموتُ جميعاً "[٢].
" لا تخشى قضاءَ الموت
واذكُر الّذين قَبْلَك، والّذين بَعْدَكَ
هذا هو القَضاء الّذي قضاه الرّب
على كُلّ ذي جَسَد
فلِماذا ترفُض ما هو مَرْضاةُ العليّ (؟)... "[٣].
" كل ما هو من الارض فإلى الارض يعود"[٤].
وبناءً عليه: كُلُّ نفسٍ ذائقَة الموت.

ت-النَفس:

"إسمٌ مُشتَرك، فهي إسم النّفس الحيوانيّة العامّة لِكُلّ حساس مما فيه نفس حيّة، وهي أيضا إسم الدّم ... وهي أيضاً إسم النّفس الناطِقة أعني صورَة الإنسان ...وهي إسم الشيء الباقي مِنَ الإنسان بعدَ الموت..."[٥].

والنّفس: " كمال أول للأجسام، مُكَمّلة لها في فيض الحياة

---

١. العهد القديم، سفر يشوع بن سراخ (١٤: ١٧ - ١٨).

٢. (ن.م)، (٨: ٧).

٣. (ن.م)، (٤١: ٣ - ٤).

٤. (ن.م)، (٤٠: ١١).

٥. دلالة الحائرين، فصل ما [٤١]، ص ٩٣ - ٩٤.

وتوابعِها مِنَ الحِسّ والحَرَكَة وغيرِها عليها، فهي مُقَوِّمة للأجسام في كمالاتِها دون ماهيّتِها ووجودِها، ولا يلزَم مِنْ إنقِسام الجِسم "[١] انقِسام النّفس النّاطِقة.

" ويُراد بالنّفس النّفس المُجَرَّدة في تكميل الجِسم في الحياة دون ماهيّة (الجسم) ووجوده "[٢].

والنّفس: " يكون لها تَغَيُّرات مِثل أنْ تكونَ جاهلة فتصير عالِمة، وتحدُث فيها تصوّرات كُلّية مُستَفادة مِنْ التّصرُّف في المُتَخَيّلات والمحسوسات، وكَذَلِكَ الكيفيّات النّفسية مِثل الشّوق، والعِشق، والفَرَح، والحُزن، والغَضَب وغيرِها " [٣].

والنّفس فاعِلة لِحَرَكَةِ الجسم، "وهي صورة وراء الجِسم إمّا مُجَرَّدة كما في الإنسان، او مُقارِنة للمادة كما في الحيوانات (ل) " [٤]، وهي خفيّةُ الذّات[٥]، "والشيء الباقي مِنَ الإنسان بعدَ الموت "[٦].

وابن ميمون يجري في هذا الإعتقاد على سيرة أسلافه كسعدية الفيومي وغيره.

وهناك اتجاه آخر يمثله الحاخام إبراهام بارهييا وأمثاله: حيث يعتقدون أن النفس إذا اكتملت عقلاً وخُلقاً فإنها تدخل

---

١. دلالة الحائرين، المقدمة الحادية عشر، ص ٢٥٠.

٢. (ن. م)، المقدّمة الحادية عشر، ص ٢٥٠.

٣. (ن. م)، المقدمة السابعة، ص ٢٤٦.

٤. (ن. م)، المقدمة السابعة عشر، ص ٢٥٨.

٥. الفكر اليهودي، ص١٧٣.

٦. دلالة الحائرين، فصل ما [٤١]، ص ٩٤ - ٩٥.

عالم المعقول، وأما النفس المكتملة عقلاً المدنّسة خُلقاً فإنها تهيم في العالم المادي. وأما النفس النقية أخلاقاً ولكنها خاطئة عقلاً فإنها تتناسخ إلى أجساد أُخرى؛ لتكتسب المعرفة، وأما النفس التى لا تمتلك عقلاً ولا فضيلة فإنها تهلك مع الجسد [1]!!.

ث-المَعَاد:

إن النّفس في النظرية التلمودية لا تضمحل بموت الجسد، - هذا بناء على رأي بن ميمون وأمثاله دون رأي إبرهيا وأتباعه -، بل هي باقية، وسيبعثُها الله للحياة مرةً أُخرى بعد الموت ويُعيدها إلى جَسَدِها؛ "فإنّ خالِق العالم الّذي جَبَلَ الجِنس البشري والّذي هو أصلُ كُلِّ شيء سيُعيد إليكُم بِرَحمَتِهِ الرّوح والحياة؛ لأنّكُم تستهينون الآن بأنفُسِكُم في سبيلِ شرائعه "[2].

"سَتَحيَ موتاك وتُقيم جثثهم
استيقظوا وهللوا يا سُكان التراب
فإن نداك ندى النور
وستلدُ الأرض الأشباح "[3].

وبناء عليه: يكون المَعَاد معاد جِسماني روحاني برأي بن

---

١. دلالة الحائرين، ص١٦٠.

٢. العهد القديم، سفر المكابين الثاني، (٧: ٢٣).

٣. (ن. م)، سفر اشعيا، (٢٦ : ١٩).

ميمون وأتباعه.

وهناك اتجاه آخر هاجم بن ميمون ومَنْ يقول بالمعاد الجسماني الروحاني هجوماً عنيفاً، ورفض فكرة المعاد الجسماني الروحاني، واعتقد أن المعاد معاد روحاني للنفس من خلال عودتها إلى العوالم الروحانية العلوية، ومن ثمّ تعود إلى الظهور في العالم المادّي مع المسيح المخلّص؛ لتحيا حياة الفضيلة، وأما النفوس الخاطئة فتبقى في عالم المادة هائمة بين الأفلاك والأجرام السماوية، وهذا مذهب يوسف بن صديق ومن تبعه من الحاخامات [1] وهو إتجاه يختلف مع إتجاه ابراهام برهييا في بعض التفاصيل.

ج- الثّواب والعِقاب:

إن فكرة القيامة والبعث في النظرية اليهودية هي للحصول على جزاء الأعمال التي اقترَفَها الإنسان في حياتِهِ الدُّنيا.

ورد في نصوص العهد القديم ما يلي: " ولقد صَبَرَ إخوتُنا على ألَم ساعة؛ سعياً لحياةٍ لا تزول، وسَقَطوا في سبيل عهد الله، وأمّا أنتَ فَسَيَحِلُّ بِكَ بقضاءِ الله العِقاب الّذي تستوجِبه بِكِبريائِكَ ..." [2].

وفي نص ثان: " فإنّ الرّب ديان... حتىّ يُكافىء الإنسان على حَسَب أفعالهِ، ويُجازي البَشَر بأعمالِهِم على حَسَب نيّاتِهِم..." [3].

---

١. الفكر اليهودي، ص١٧٣-١٧٤.

٢. العهد القديم، سفر المكابيين الثاني (٧: ٣٦).

٣. (ن.م)، سفر يشوع بن سراخ (٣٥: ٢٢).

وفي نص ثالث: " تَصَدّق بما عندك وبحسب ما يتوفّر لَكَ. إنْ كان لَكَ كثير فابذُل كثيرا، وإنْ كان لَكَ قليل فابذُل قليلا ولَكِن لا تَخَف أنْ تَتَصَدَّق فإنَّكَ تَدَّخِر لك كَنزاً حَسَناً إلى يوم العَوَز؛ لأنّ الصَّدَقَة تُنْقِذ مِنَ الموت ولا تَدَع النّفس تصيرُ إلى الظُّلمة ..." [١].

وفي نص رابع: " حتى يكافىء الإنسان على أفعاله "[٢].

ويظهر هذا الإتجاه في فكر الحاخامية التقليدية كسعدية الفيومي، وبن ميمون وغيرهم الّذين يعتقدون بأن البعث جسماني روحاني [٣].

تعليق: بناء على النصوص السابقة فإنّ فِكرة البعث هي لأجل الثّواب والعِقاب على الأعمال[٤].

ويؤيّد هذه النتيجة قول التوراة: " وكثير مِنَ الراقدين في أرض التُّراب يستيقِظون بعضُهُم للحياة الأبديّة، وبعضُهُم للعار والرذل الأبدي "[٥].

وفِكرةُ الثواب والعِقاب لا تتأتّى إلاّ إذا كان هناك عدالة إلهيّة وكان الإنسان حُرَّ الإرادة [٦] وغير مُجبَر على أفعاله[٧].

١. العهد القديم، سفر طوبيا (٤: ٩ - ١٠).
٢. (ن. م)، سفر يشوع بن سراخ (٣٥: ٢٢)
٣. الفكر اليهودي، ص٢٣٠.
٤. (ن. م)، ص ١١١ - ١١٣.
٥. العهد القديم، سفر دانيال (١٢: ٢).
٦. الفكر اليهودي، ص١١٢، ١٦١.
٧. د. محمد خليفة حسن أحمد، تاريخ النبوة الاسرائيلية، (القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٨٣.

ثم إنّ الثواب والعِقاب:

١- **إمّا دنيوي:** منه ما يتعلّق بالأحكام الفقهيّة اليهودية المُتَعَلِّقة بالعقوبات، والجِنايات، والقَصاص[1].

٢- **وإمّا عِقاب أُخروي:** وهو الحِساب على مجُمَل أفعال الإنسان التي اقترفها في حياتِه الدُّنيوية، فإمّا أنْ يُثاب بالنعيم وإمّا أنْ يهبِط إلى مثوى الجحيم.

وهذا الإتجاه هو الغالب لدى الحاخامية التقليدية في مقابل المجبّرة الّذين ينفون أي صفة للحرية عن أفعال الإنسان[2]، وفي هذا الصدد يبدو تأثر هذا الإتجاه بفكر المجبّرة في المسلمين في غاية الوضوح خصوصاً لدى بعض الإتجاهات اليهودية المتأخرة أو المعاصرة لظهور مذهب المجبرة بين المسلمين لدى الصدر الاول للحقبة الإسلامية.

وهناك اتجاه ثالث بين الحاخامات يعتقد بروحانية البعث، حيث يرى هذا الإتجاه أنّ الثواب يكون بعودة الروح إلى العوالم النورانية العلوية والتآمها مع تلك العوالم، وهؤلاء هم مَنْ سيعود إلى الحياة الدنيا مع المسيح المخلّص؛ ليحيوا حياة أبديّة كما يعتقدون، وأمّا الخاطئون فتتناسخ أرواحهم او تهيم في عالم المادة [3] كما في مذهب يوسف بن صديق وأتباعه.

كما هناك إتجاه رابع بين الحاخامات يؤمن بامتناع وقوع

---

١. دلالة الحائرين، فصل [٤٠]، [٤١]، ج٢.

٢. الفكر اليهودي، ص١٧٣.

٣. الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي، ص٦٤.

الجزاء والعقوبة الجسدية في الآخرة[١].

ح- التناسُخ:

تؤمن بعض الفرق اليهودية بأنّ الأرواح اليهوديّة تتناسَخ: "فبعد موت اليهودي تخرُج روحه وتشغَل جِسماً آخر، فإذا مات أحد الجدود مثلاً تخرُج روحَهُ وتشغَل أجسام نسلهِ الحديثي الوِلادة ... أمّا اليهود الّذين يرتدّون عن دينِهِم ... فإنّ أرواحهم تدخُل بعد موتِهِم في الحيوانات او النباتات ثم تَذْهَب إلى الجحيم وتُعَذَّب عذاباً أليماً ... ثم تعود ثانياً وتَدْخُل في الجمادات، ثم في الحيوانات ثم الوثنيّين،- [وهم غير اليهود على نحو العموم] -، ثم ترجِع إلى جَسَد اليهود بعد تطهرها"[٢].

وهذا التناسُخ بزعمهم إنما فَعَله الله رحمةً باليهود؛ لأنّه سُبحانَه أراد أنْ يكونَ لِكُلّ يهودي نصيب في الحياة الأبديّة [٣].

وهناك بعض الفرق ترفض مذهب التناسخ رفضاً شديداً[٤].

تعليق: هذا التناقُض في الأفكار العقائدية كان سائداً بين الفِرَق اليهوديّة في مرحلة ما قبل ظهور المسيح عيسى بن مريم (ع)، بسبب ضبابيّة بعض الأفكار العقائدِيّة وعدم وضوح

---

١. الفكر اليهودي، ص١٧٣.

٢. الكنز المرصود في قواعد التلمود، تر. د. يوسف حنا نصرالله، (ط٢، بيروت، ١٩٦٨).

٣. الفكر اليهودي، ١٦٠.

٤. (ن. م)، ص١٦١، ١٧٣.

معالِمِها، فمثلاً فكرَة البعث والمَعَاد الجسماني والثواب والعِقاب الأخروي كانت أفكار غير واضِحة المعالم قبل ظهور الشريعة المسيحية، ولم تذكرها نصوص التوراة إلا نادراً هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الذهنيّة اليهوديّة قد ألفَت العقاب الدنيوي السريع والمُباشِر مِنْ قِبَل العِلّة الفاعِلة للمُذنِب فاعتَقَدَ بعض اليهود أنّ هذا النّوع مِنَ العِقاب هو العِقاب النهائي، ولذا أنكَرَت الفِرقة الصدوقيّة، - قبل اضمحلالها -، فِكرةَ البعث والحياة الاخرى، والحِساب، والجنّة، والنّار، والخلود، وكثير مِنَ العقائد الدينيّة اليهودية واعتَبَرَت أنّ جزاء الإنسان إنّما يتم في هذه الحياة، فالعَمَل السيّء لا يُنتج لصاحِبِه سوى الأزمات والعقوبة بينما العَمَل الصالِح يُنتج الخير والبَرَكة [١].

والجدير ذكره: أنّ الفكر الصدوقي هيمن على الفكر اليهودي ما قبل المسيح لفترات طويلة جداً قبل ظهور الفرقة الفريسية. وفي مُقابل الفِرقة الصدوقيّة ظَهَرَت الفِرقة الفريسيّة التي آمَنَت بالبعث، والقيامة للأموات، والعالم الآخر، والثواب والعِقاب، والخلود ...إلخ.

فكانت ثمرة هذا التناقُض بين الصدوقيين والفرنسيين قبل ظهور المسيح عيسى بن مريم (ع) صِراعاً عقائدياً دموياً بين الفرقتين انتهى إلى الفتك بالفرقة الفريسيّة مِنْ قِبَل السُّلطة اليهوديّة الحاكمة،- الملوك الكهنة -، نتيجة مؤازرة هذة

١. د. احمد شلبي، اليهودية، (ط١٢، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٩٧)، ص ٢٣٠.

السلطة للصدوقيين.

ولكن الظروف والمتغيّرات الدوليّة، والإقليميّة، والمحليّة في فلسطين وجوارِها، بالإضافة إلى ظهور الدّين المسيحي في منطقة الشرق الأوسط قديما، وزوال الدويلة اليهوديّة التي قامت في فلسطين قبل ميلاد المسيح (ع)،- بعد عودة اليهود إليها بوعد من أرتحشتا الملك الفارسي قبل قرون -، أدّت هذه العوامل مُجتَمِعة إلى بروز الفريسيّين، وزوال الفِرقة الصدوقيّة مع زوال الهيكل الثاني، فعادت فكرة القيامة، والبعث، والجزاء، والثواب والعِقاب إلى التوهّج مرةً أُخرى باسلوب جديد كردّة فِعل على ظروف القهر والضّغط الإجتماعي الّذي كان يُعانيه اليهود قاطِبة تحت سلطة الحكم الروماني، وهذا البروز لهذه الأفكار كان على صعيدين:

١ - أنّ الصالحين منَ الأموات سيُنشرون وسيعودون إلى الحياة الدُنيا؛ لِنُصرة المسيح اليهودي المُخلّص[١] الّذي يأتي آخر الزمان[٢].

٢- أنّ الخالِق سيبعث الأموات، ويرُدّ ارواحها إلى أجسادها ويُقيمَها للحِساب والخلود الأبدي.

إستمرّ هذا الإتجاه ليظهر بقوّة بعد ذلك مع سعديا الفيومي وبن ميمون وأضرابهم في العصور الإسلامية، ووجد في الأفكار الإسلامية مؤيداً ونصيرا ومؤسساً قويا لإيضاح

---

١. الفكر اليهودي، ص ١٧٣- ١٧٤.

٢. الجانب الإلهي في الفكر الإسلامي، ص ٦٤.

مجمل العقائد الفريسية التلمودية حول مسألة البعث، والحياة الآخرة، والحساب، والجنة، والنار، والخلود ...الخ.

٢- هناك إتجاه آخر برز مع الحاخامات القرّائين إبّان العصر الإسلامي ومفاده: أنّ الكاملين عقلاً وخُلُقاً تنتقل أرواحهم الى العوالم الروحانية النورانية؛ لتتنعّم بروحانيتها في تلك العوالم، وهؤلاء يعودون الى الدنيا مع المسيح المخلّص كذلك؛ ليحيوا حياة أبدية [1]، وأما الأرواح غير الكاملة عقلاً او خلُقاً فتبقى في العالم المادي؛ لتتكامل عبر التناسخ، وأما الأرواح غير الكاملة خُلُقاً وعقلاً فتضمحلّ بموت الجسد، ولعل هذا الإتجاه يتقاطع مع أتجاه يوسف بن صديق وأتباعه، وإتجاه إبراهام بارهييا وأتباعه في بعض المعتقدات.

ثانيا: النظريّة الإسلامية:

تُعتَبَر النظريّة الإسلامية في إجابتِها عن التساؤلات المطروحة حول الوجود، ونهاية العالم، ومصير الإنسان ما بعد الموت، والبعث، والحساب، والثواب والعقاب ... إلخ من أوضح النظريّات وأوسعها تفصيلا ودقة من الأديان السماوية السابقة، ولِمَعرِفَةِ ذلكَ نبدأ بتوضيح ما يلي: **موضوع البحث ومسائله.**

١- **موضوع البحث:** الوجود " بما هو موجود".

٢- **مسائل البحث:** إثبات الحقائِق الوجوديّة التالية:

---

٢. الفكر اليهودي، ص١٦٠، ١٧٣-١٧٤.

أ)- وجود الباري جل اسمه، وحدانيته،واسمائه،- وقد مرّ الكلام عنها-.

ب)-أفعال الله: كالرُسُل، والكُتُب السماويّة، والدّار الآخِرة وكيفيّة نشؤها عن النّفس، - وقد تقدّم الحديث عن بعضِها في الفصل الأول والثّاني -.

ت)-إثبات العوارِض الخاصّة للوجود :كالوحدة والكثرة، القوّة والفِعل، العِلّة والمعلول، التّقدُّم والتّأخُّر ... إلخ،- وقد تقدّم الكلام عن بعضِها -.

ث)-إثبات المبادىء القصوى الأربعة للموجودات: الفاعل، والغاية، والمادة، والصورة [١].

أ-الوجود:

الله: هو الوجود " الواجب، الواحد، الحق وكُلّ ما سَواه باطل "[٢].

فالله صِرف الوجود، والجاعِل التّام المُبدع للأشياء (المُمكِنات) وما سِواه معلول له في وجودِهِ، مُتَعَلِّق ومرتبط به بل هو في ذاتِهِ عيُن الربط والتعليق وليس شيء مُستَقِلّ الحقيقة عنه تعالى، ولا مُستغني الهوية عنه، فهو تعالى عِلّة بذاتِهِ والمُمكِنات والأشياء معلولة بذاتِها له.

"والمعلول ليس بالحقيقة هوية مباينة لهويّة عِلّتِهِ

---

١. مقدمة الشواهد الربوبية، ص ١٤.

٢. (ن.م)، ص ٤٩.

المفيضة"[١] له، وليس للعقل أنْ يُشير إلى شيء مُنفَصل الهويّة عن هويّة موجِدِهِ حتى يكون هناك هويّتان مُستَقلَّتان في الإشارة العقليّة، أي واجِب في مُقابِل المُمكِن كما فعل المشاء.

" فالمعلول ... لا حقيقة له متأصِّلة سوى كونه مُضافاً الى علّته بنَفْسهِ، ولا معنى له مُنفَرِداً عن العِلّة غير كونِهِ مُتَعلِّقاً بها ولاحِقاً وتابعاً لها..." [٢].

فالله هو " المبدأ الأول وعِلّة الوجود الإمكاني سواء كان مادياً او مجرداً، عقلياً او غير عقلي... " [٣]. وكُلّ ما يقع عليه إسم الوجود فهو معلول لله، واقِع على مراتب مُتَعَدِّدة مُتَّصِلة.

فعالم المادة ظِل عالم المِثال، وعالم المِثال ظِل عالم العقول، وعالم العقول ظِل أسماء الحضرة الإلهية. فالوجود واحِد في عين أنّه كثير، على أنّ الفصل بين مراتبِهِ أمرٌ اعتباري راجِع إلى الشّدة والضّعف في الوجود، فما بين البساطةِ المحضة في الغاية القُصوى للذّات الإلهية وهيولى عالم المادة مراتب عظيمة أخسّها عالم المادة الّذي لا يُتَصَوَّر له قرار في آنين ولا بقاء في زمنين [٤]، فهو، أي عالم المادة " مُتَحَرِّك في جوهَرِهِ ويتبَعه في ذلكَ أعراضه " [٥]، وهو " مُتَحَرِّك بحَرَكة عامّة وأُخرى خاصّة جوهريّة نباتيّة، وحيوانيّة، وإنسانيّة.

---

١. مقدمة الشواهد الربوبية، ص ٥٠.

٢. (ن.م).

٣. نهاية الحكمة، ج٢، ص ٤٠٢.

٤. صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، (ط١، بيروت، دار الصفوة، ١٩٩٣)، ص ٨٥.

٥. نهاية الحكمة، ج٢، ص ٢٩٧.

والغاية التي تنتهي إليها هذه الحَركة العامّة وتقف عنْدَها هي التجرُّد التّام للمُتَحَرِّك"[١]، ولذا فالعالم المادّي "بِكُلِّه حادِث، مسبوق بالعَدَم الزماني، ولا بقاءَ له؛ لأنّه في ذاتِه لا يخلوا عن الحدوث، وما لا يخلوا عن الحدوث فهو حادث الهويّة، تدريجّي الّذات، مُتَغَيّر الكون..." [٢]، "واقِع تحت الفَساد، ويلحَقه العَدَم والإنقراض..." [٣].

كما أنّ الغاية التي تقِف عندها الحركة الجوهريّة الخاصّة النباتيّة، والحيوانية، والإنسانيّة هي التجرُّد التّام، بل يُمكِن القول إنّ المقصود أولاً وبالذّات منْ هذا التجرُّد هو ذات العاقِل وجوهره، أعني به النّفس البشريّة التي تستكمِل بهذا السّفر كمالها إلى أنْ تُصبِح عقلا محض.

ب- النّفس:

هي "جوهر مُجرَّد عن المادّة ذاتاً، مُتَعَلِّق بها فِعلاً" [٤]، فحقيقة النّفس أنهّا معقول مُجَرَّد، لها تَعَلُّق بالجِسم المادّي ولهذا: فهُناكَ ترابُط بين النّفس في حركتِها المادّية وبين ارتِفاعِها الى عالم المعقول عبر حركة جوهريّة اشتداديّة،- حركة طولية -.

---

١. نهاية الحكمة، ج٢، ص ٢٩٧.

٢. (ن.م)، ص ٨٨.

٣. (ن.م).

٤. بداية الحكمة، ص ٦٢.

وهذه الفكرة تابعة لنظريّة التشكيك في الوجود والقول بأصالة الوجود، ولذا كان الإعتقاد بأنّ النّفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء إذا استكملت وخرجت من القوّة الى الفعل [١].

والقول بأنّ النفس جسمانيّة الحدوث: يعني أنّها لم تكُن قبلَ البَدَن، ولو فُرِضَ وجودها قبل البدَن فهي عقل محض "يمتَنِع سنوح حاله تُلجِأها الى مُفارَقَة عالم القُدس والإبتِلاء بهذه الآفات البدنية " [٢]، "وجوهر النّفس في أول كونه كجوهريّة الهيولى ضعيف، شبيه بالعَرَض، بل أضعف منه؛ لأنّه قوّة محضة " [٣] ولهذا: "فالنّفوس الإنسانية بحَسَب أول حدوثِها صورة نوع واحِد وهو الإنسان، ثُمَّ إذا خرجت مِنَ العقل الهيولاني إلى الفعل تصير أنواعاً كثيرة ..." [٤].

وأمّا روحانيّة البقاء: يعني أنّ الإنسان صراط مُمتد بين عالمين،"فهو بسيط بروحه مُرَكَّب بجسمه " [٥]، والمُرَكَّب أي "أعضاء البدن وأجزاء الشّخص مُتَبَدِّله مُستَحيله، كاينه فاسِدة، [أما] روحه [ف] باقية. [والأعضاء] في أوائل [نشاتها] ضعيفةِ الوجود ..ثمَّ تخرُج في أيّام الحياة البدنيّة مِنَ القوّة الى الفِعل، ويشتَد وجود الرّوح، وتستكمِل وتقوى على التدريج،

---

١. مقدمة الشواهد الربوبية، ص ٢٢١.

٢. (ن. م)، ص ٢٢٣.

٣. (ن. م)، ص ٢٠٢.

٤. (ن. م)، ص ٢٢٣.

٥. (ن. م)، ص ٢٢٣.

وتخرُج مِنَ القوّةِ الى الفعل، ويضعُف البَدَن ويهرَم، وتَكِلّ القوى والآلات شيئاً فشيئاً؛ لأنهاً كُلَّها جسمانيّة شأنها الإستحالة والسيلان والدثور، وهكذا إلى أنْ يفنى البَدَن ويموت، [كل نفس ذائقة الموت] ..." [1]. أما الرّوح فتبقى بعد انحلال البَدَن وزوال صورَتِهِ المادّية؛ لأنّ قوامَها ليس به بل هو حِجاب عن تحَققها بكمالِها العقلي ووجودِها النوري.

وفساد كُلٍّ فاسد:

١)- إمّا بورود ضِدِّهِ عليه، ولا ضِدَّ للجوهر العقلي.

٢)- وإمّا بزوال أحد أسبابِهِ الأربعة: الفاعِل، والغاية، والمادّة، والصّورة، وذلكَ غير مُتَصَوَّر أيضاً في حقِ الجوهر العقلي إذ لا مادّة له، وصورته ذاته، وهو باقٍ بِبَقاء قيّومِهِ تعالى وفاعِله، وغايته هُما الأول جلّ ذِكره، ولِذا يمتَنِع الزّوال عليه، فاستحال عدم الجوهر العقلي [2] أي النفس.

والدليل على بقاء النّفس قوله تعالى: **﴿ولا تحسبَن الّذين قُتِلوا في سبيلِ الله أمواتاً بل أحياء عِندَ ربِهِم يُرزَقون، فرحين بما آتاهم الله من فضلِهِ﴾** [3].

وقولِهِ تعالى: **﴿ولا تقولوا لِمَنْ يُقْتَل في سبيلِ اللهِ أمواتاً بل أحياء ولكن لا تشعرون﴾**[4].

١. اسرار الآيات، ص ٩٢.

٢. (ن.م).

٣. القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية (١٦٩ - ١٧٠).

٤. (ن.م)، سورة البقرة، آية (١٥٤).

وقولهِ تعالى: ﴿إنّ إلى ربكَ الرُجعى﴾ [1].

النتيجة: "النّفس والبَدَن يَتَحَرّكان معاً في التحوّلات الطبيعيّة، ويستكمِلان معاً في الكمالات التي تُناسب كلا منهما بحسَبِهِ إلى أنْ يَقع [للنّفس] التفرّد بذاتها" [2] مُنْسَلِخَة عن البَدَن بموتِهِ؛ لتُصبِح جوهر عقليّ يستحيل عليها العَدَم.

ت- الموت:

الموت يعني: موت البدن والجسم المُركب الّذي هو مقام وجود النّفس الطبيعيّ، حيث تَنْسَلِخ النّفس عن البدن؛ لتبدأ رحلتها إلى عالم الآخِرة. "والموت هو آخِر منزِل من منازِل الدُّنيا، وأول منزل من منازِل" [3] الآخِرة؛ ولأجلِ هذا قال تعالى: ﴿كُلُّ نفسٍ ذائِقَةُ الموت ثُمَّ الينا تُرجَعون﴾ [4].

والموت: " أمر طبيعي منشأه إعراض النّفس عن عالَم الحواس وإقبالِها على الله وملكوتِهِ، وليس هو أمرٌ يَعْدِمُكَ بل يُفَرّق بينَكَ وبينَ ما هو غيرك وغير صِفاتِك اللازمة..." [5].

ث- التناسُخ:

زَعَمَ قوم أنّ الموتَ هو انتقالُ النّفس من جسم الى جسم آخر وتناسُخها من بدنٍ إلى بدنٍ آخر سواء كان بدن عُنصري

---

١. (ن . م)، سورة العلق، آية (٨).

٢. اسرار الآيات ص ١٤٨

٣. (ن . م)، ص ١٨٥

٤. القرآن الكريم سورة آل عمران، آية، (١٨٥).

٥. مقدمة الشواهد الربوبيه، (المشهد الرابع، الشاهد الثاني)، ص٢٨١.

او طبيعي او فلكي او برزخي.

الجواب: " إنّ التناسُخ... يُتَصَوَّر على ثلاثةِ أنحاء:

أحـدُها: إنتـقـال نفس من بدن الى بدنٍ آخـر مُـبـايـن له، ومُنفَصِل عنه في هذه النشـأة، بأن يموت حيوان وتنتقِل نفسـه إلى حيوانٍ آخـر او الى غير الحيوان، سواء كان مِنَ الأخسّ إلى الأشرف او بالعكس، وهذا مُستحيل" [١] والسّبب:

(أ) -" أنّ القوّة الحيوانيّة لا يمكن أنْ تصيَر قوّة نباتيّة، ولا النبـاتيّة معدنيّة، ولا المعدنيّـة صوريّة عنصـريّة على عكس مـا هو المجرى الطبيـعي الّذي فطر الله الأشيـاء عليـه. فكذا يمتنِع أنْ تتعلّق النّفس التي كانت مُتَعَلّقة ببـدن، وخَـرَجَت في بعضِ مـا لهـا من الأحـوال،- [كتحولها من الحالة الجنينيّة في رحم الأم إلى الحالة الطفـوليّة خـارج رحم الأم، ثم يبلُغ الإنسان بعـد ذلِك مـرحلةِ التّكليف وإدراك الكُلّيـات الفكرية...إلخ]-، من القـوّة إلى الفـعل، [يمتنـع أن تتـعلّق مـرّة] أُخـرى بمادة بدنيّة حـادثة عند أول تكوّنها كالنُّطفـة او الجنين ونحو ذلك [والسَّـبب]: أنّ النفـوس المُنسَلِخَـة عن بدن من الأبدان قـد خَـرَجَت... في كـمالات الوجـود من القـوّة الى الفعل"[٢].

وفرض تعلُّقُها ببدنٍ جديد يعني: أنّ البَدَنَ الجديد هو بدن

---

١. مقدمة الشواهد الربوبية، (المشهد الثالث، الاشراق التاسع)، ص٢٣١-٢٣٢.

٢. (ن.م)، ص٢٣١- ٢٣٢.

حادِث في أولى درجات تكوّنِه.

وعليه: " يلزَم من انتقال النّفس إلى بدنٍ آخر كون إنسان واحِداً بحيثُ تكون نفسه بالفعل وبدنه بالقوّة؛ [لأنّ النّفس الآدمية ما دامت جنيناً في الرّحم فدرجتها درجة النّفوس النباتية، والجنين نبات بالفعل وحيوان بالقوّة، إذ لا حِسٌّ له ولا حركة اراديّة... وإذا خرج الطّفل من جوفِ أمّهِ صار في درجةِ النفوس الحيوانيّة إلى أوان البلوغ الصّوري... وإذا بَلَغَ البلوغ الصّوري يصير إنساناً بالفعل مَلَكاً بالقوّة او شيطاناً بالقوّة...] وهذا مُحال، أي كون نفسه بالفعل وبدنه بالقوّة، فَثَبَتَ أنّ التناسُخ بهذا المعنى مُحال.

(ب)- المشهور في بيان استحالةِ التناسُخ: أنّ البَدَنَ إذا حَصَلَ له مِزاج، يستحق مِنَ الواجِب نفساً، فإذا قارنَته نفس مُستَنسَخَة كان لبدنٍ واحِد نفسان، والوجدان يُكَذِّبه"(١).

ثانيها: إنتقال الجسم من صورة إلى صورة أخرى. وهذا النوع مِنَ التناسُخ ليس بممتنِع، وإنّما يكون بفِعل وإرادةِ العلّة الفاعلة [الله] في المسخ والإنتِقال نزولاً؛ لِكون الإنتِقال صعوداً على مُقتضى الفِطرة. فالصّورة الطبيعيّة لمادةِ الإنسان دائِمة الإنتِقال والسّيلان مِنَ الصّورة النباتيّة إلى الحيوانيّة

---

١. مقدمة الشواهد الربوبية، ص٢٣٥.

فالإنسانيّة ثُمَّ الملكيّة... صعوداً، ولكن لها انتقال قسري نزولاً كما حَدَثَ في بني إسرائيل ظاهراً: "**وجَعَلَ مِنهُم القِرَدَة والخنازير**" [١]، و "**قال لهُم كونوا قِرَدَةً خاسِئين**"[٢] وهذا يُسمى بالمسخ، "**ولو نشاء لمسخناهُم على مكانَتِهِم فما استطاعوا مُضياً...**"[٣].

فهذه الآيات تُشير إلى تَبَدُّل الصّور والأشكال، حيثُ تصير الأجسام الآدمية إلى صور أنواع الحيوانات المُناسِبة لمَلَكاتِهِم النّفسية الناتِجة عن أعمالهم وأفعالهم، مع بقاء النفس الآدمية على حالها دون تغير.

ثالثها: ما يدُل على التناسُخ المعنوي الأُخروي: وهو أنْ تَتَصَوّر النّفوس في الآخِرة بِصور مَلَكَاتِها وهيئاتِها التي غَلَبَت عليها في الدُّنيا؛ " لأنّ نفوس الآخِرة فاعلة لأجسادها على سبيل الإستيجاب والإستلزام "[٤] حيثُ تَتَنَزَّل النّفس لتُنْسج منها الأبدان[٥]. فكُلّ مَلَكَة نفسية تغلِب على الإنسان في الدُّنيا تَتَصَوّر في الآخرة بصورة تُناسِبها، وسوف تنقلب إلى صورتها الحقيقية [٦]، والدّليل على ذلِك قوله تعالى: ﴿**قالوا لجلودِهِم**

١. القرآن الكريم، سورة المائده، آية (٦٠).

٢. (ن.م)، سورة البقرة، آية (٦٥).

٣. (ن.م)، سورة يس، آية (٦٨).

٤. مقدمة الشواهد، (المشهد الرابع، الاشراق الثالث)، ص٢٦٨.

٥. (ن.م)، ص٢٦٨.

٦. (ن.م)، ص٢٣٢.

لِمَ شهدتّم علينا...﴾ [1] (؟).

وقوله تعالى: **﴿اليوم نختمُ على أفواهِهِم وتُكَلِّمُنا أيديهِم وتشهَدُ أرجلُهُم بما كانوا يكسِبون﴾**[2].

ولقولِهِ (ص): " **يُحشَرُ الناس على صورٍ يحسُنُ عِندَها القِردَة والخنازير**"[3].

ولقولِهِ (ص): "**كما تعيشون تنامون، وكما تنامون تُبْعَثون**"[4].

ولقول الصادقِ(ع): " **يُحشَرُ الناس على نياتِهِم**"[5].

النتيجة: بُطلان التناسخ بالمعنى الأول، وفساد ما ذهبت إليه النظريّة اليهوديّة، وثبات المعنى الثاني والثالث من التناسُخ لِما دلّ عليه الدليل مِنَ القُرآن والسنّة النبويّة؛ ولوقوعهِ بالمعنى الثاني على سبيل القضيّة الخارجيّة في بني إسرائيل، وبالمعنى الثالث الذي سوف يقع كما يخبر به النقل.

ج- المَعَاد:

" مِنَ العود، وهو المَرجِع والمصير" [6]، والرّجوع في مُقابل

١. القرآن الكريم، سورة فصلت، آية (٢١).

٢. القرآن الكريم، سورة يس، آية (٦٥).

٣. اسرار الآيات، ص١٥٢.

٤. (ن م).

٥. الكليني، الكافي، (بيروت، دار الأضواء، ١٩٩٢، ج٥، ح١)، باب الغزو مع الناس، ص٢٠.

٦. محمد بن ابي بكر الرازي، مختار الصحاح، (بيروت، المركز العربي للثقافه والعلوم، مادة (عود)).

البدء في الجهة.

وللمعاد: موضوع، وجهة، وغاية.

فالموضوع: هو المخلوقات.

والجِهة: هي المبدأ والمُنتهى.

والغاية: هي الله سبحانه وتعالى.

والمقصود أولاً وبالذّات منَ المَعَاد هو الإنسان، فالإنسان يتطوّر في الأطوار الوجوديّة تدريجاً،- مع انحفاظ هويّته على نحو واحد منَ الوجود-، حيثُ يشتدّ وجوده شيئاً فشيئاً، وذاته متوجِهة دائماً منَ نشأة أدنى إلى نشأة أُخرى، وأنّ له غاية منْ هذا السَفر يتجه إليها ويسعى للوصولِ إليها وهي: الوجود بالفعل والحياة المحضَة التي تكون فيها الحياة عين الذّات بعكس الحياة الدنيويّة حيث الحياة عارضة على البَدَن وارِدة عليهِ مِنَ الخارِج، حيث يَقْبَل البَدَن صِفَةَ الحياة بعروض الرّوح عليه وتعلُّقُها به، ويموت بإعراضِها عنه وانسِلاخِها منه.

فغاية الإنسان: " لا بُدّ أنْ تكون أمراً خارِجاً عن حدود الدنيا؛ لوقوع المرور على مراتِبِها كُلّها، والغاية بالضرورة خارِجة عن حدود المسافة ومراحِلِها [ولِذا]: فهي مِنْ منازِل الآخِرة..."[1].

والدليل على ذلك: " **وهو الّذي ذراكُم في الأرض واليه تُحشرون**"[2].

---

١. اسرار الآيات ص١٨٤.

٢. القرآ الكريم، سورة المؤمنون، آية(٧٩).

وقوله تعالى: ﴿افحسبتُم انّما خلقناكُم عبثاً وانّكم إلينا لا تُرجعون﴾[1] (؟).

ولكن زَعَمَ قوم أنّ الإنسان إذا مات فات، وليس له بقاء ولا مَعَاد!!.

الجواب: الّذين قالوا أنّ النّفس هي صورة مزاج البَدَن، وأنّ المعدوم لا يُعاد فيمتنِع حشر الموتى هم مَنْ ذهب إلى هذا القول.

أمّا المحقِّقون مِنَ الفلاسِفة، والمُحقِّقون من أهل الشريعة فذهبوا إلى بقاء النفس وثبوت المَعَاد لها، ولكِن وقَعَ الخِلاف في كيفيّتِهِ:

(١)- جمهور المُتَكَلِّمين وعامّة الفُقهاء: المَعَاد جِسماني فقط، بناءً على أنّ الروح جُرم لطيف سارٍ في البَدَن.

(٢)- جمهور الفلاسِفة: المَعَاد روحاني فقط.

(٣)- الحُكماء والمتألهون ومشايخ العُرفاء: المَعاد جِسماني روحاني [2]؛ لأنّ " المُعَاد في يوم المَعَاد [هو] هذا الشّخص بعينِهِ نفساً وبَدَناً، وأنّ خصوصيات البَدَن مِنَ المِقدار، والوضع وغيرِهما لا يقدَح في بقاء شخصيّة البَدَن، فانّ تشخُّص كُلّ بَدَن إنّما هو بِبَقاء نفسه مع مادّة "ما"، وإن تَبَدّلَت خُصوصيّات المادّة، حتى أنّك إذا رأيتَ إنساناً في وقتٍ سابِق ثُمَّ تراه بعد

---

١. القرآن الكريم، آية (١١٥).

١. مقدمة الشواهد، (المشهد الرابع، الاشراق الرابع)، ص٢٦٩.

مُدّة كثيرة وقد تَبَدّلَت أحوال جسمه جميعا بخصوصيّاتِها أمكَنَكَ أنْ تحكُمَ عليه بأنّه ذاك الإنسان، فلا عِبرة بِتَبَدُّل المادّة البدنيّة بعد انحفاظ الصّورة النفسانيّة" [١].

النتيجة: " بعد حشر النفوس وتَعَلُّقِها بأجساد أُخرى غير هذه الأجساد ليس لأحد أنْ يقول: إنّ هذا البَدَن المحشور غير البَدَن الّذي مات؛ [لأنّ] تَبَدُّل شَخص كُلّ بَدَن إنَّما هو بِبَقاء جوهَرِهِ مع مادّةٍ ما" [٢].

ويرشد القرآن الكريم الى مسألة الحشر والمعاد بقوله تعالى: **﴿افحَسِبتُم انمَا خلقناكُم عَبَثاً وانكُم إلينا لا تُرجعون﴾**[٣] (؟).

وقوله تعالى: **﴿أولم يَرَ الإنسانُ انّا خلقناهُ مِنْ نُطفَةٍ فإذا هو خصيمٌ مُبين، وضَرَبَ لنا مَثلاً ونسي خَلقه قال مَنْ يُحي العِظامَ وهي رميم، قُلْ يُحييها الّذي انشأها اول مرّةٍ وهو بِكُلِّ خلقٍ عليم﴾** [٤].

وقوله تعالى: **﴿قُل إنّ الأولِيَن والآخرين لمجموعون إلى ميقاتِ يومٍ معلوم﴾**[٥].

وقوله تعالى: **﴿وحشرناهُم فلم نُغادِر مِنهُم احداً﴾**[٦].

---

١. مقدمة الشواهد الربوبية، (المشهد الرابع، الاشراق الثاني)، ص ٢٦٦.

٢. (ن.م)، (المشهد الرابع، الإشراق الثاني)، ص٢٦٦.

٣. القرآن الكريم، سورة المؤمنون، اية (١١٥).

٤. (ن.م)، سورة يس، آية (٧٧-٧٩).

٥. (ن. م)، سورة الواقعة، آية (٤٩-٥٠).

٦. (ن.م)، الكهف، آية (٤٧).

وسبب الحشر: لكي يحصَلَ كُل إنسان على جزائه؛ لقوله تعالى: **﴿ليُميّزَ الله الخبيثَ مِنَ الطيّب، ويَجعَل الخبيثَ بعضه على بعضٍ فيركمه جميعاً فيجعله في جهنّم أولئك هم الخاسرون﴾**[١].

ولقولِ الرسول(ص): " **المرء يُحشَرُ مع مَنْ احب**".

ولقوله (ص): " **لو احبَّ أحدُكُم حَجَراً يُحشَرُ مَعَهُ** ".

حيث يصير الإنسان نوعاً مُختَلِفاً بِحَسَب باطنه ومَلَكاته النّفسيّة " بعد أنْ كان نوعاً بِحَسَب الطبيعة البشريّة"[٢].

النتيجة: المَعَاد معاد جِسماني روحاني، حيث تُحْشَر الخلائق على صورة أفعالِها ومَلَكاتِها الأخلاقيّه الغالبه على جوهر النّفس، حيث تتصوّر النّفس في القيامه بصور تُناسبها ليُثابَ او يُعاقَبَ كُلٌّ بحَسَبِهِ والسبب:

" أنّ حقيقة كُلّ نوع ليست مادته بل صورته التي هي به بالفعل ...فصورته البهيميه او السبعيه إذا حَصلَت في النّفس ورَسَخَت فيها صارَت بهيمة او سبعاً بِحسِب الباطِن "[٣]، وفي الآخرة تأتي عندَ كشف الغَطاء؛ لِتَنالَ الجزاء لقولِهِ تعالى: **﴿الاَّ تزرَ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخرى، وانْ ليس للإنسانِ إلاّ ما سعى، وانّ سعيَهُ سوف يُرى، ثُمَّ يُجزاه الجزاءَ الأوفى، وإن إلى ربِّك الرُجعى﴾**[٤].

---

١. القرآن الكريم، سورة الانفال، آية (٣٧).

٢. اسرار الآيات، ص ١٨٨.

٣. (ن. م)، ص١٨٨.

٤. القرآن الكريم، سورة النجم، آية (٣٨-٤٢).

خلاصة البحث

إنّ هذا البحث يتحرّى عن الإتجاهات المختلفة للحاخامية اليهودية في أصول الدين كالحاخامية التلمودية التي يمثلها بن ميمون، وطائفة التوراتيين التي تركز على حرفية النص التوراتي، وغيرها من الإتجاهات.

والجدير ذكره: أن بن ميمون، وسعدية الفيّومي يُعتبران من مؤسسي الإتجاه العقلي الفلسفي اليهودي الّذي تأثّر كثيراً بعلم الكلام الإسلامي، وبالأبحاث الفلسفية للفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وغيرهم. وقد ركّزتُ على هذا الإتجاه في الفكر اللاهوتي التلمودي؛ لأنه يلعب دوراً هامّاً في الإتجاهات الأصولية المعاصرة التي تستند إلى تأويلات بن ميمون وسعدية الفيومي وتفسيراتهما للتوراة ولأسفار العهد القديم في تبرير العديد من مواقفها وعتقاداتها وخصوصاً في أصول الدين.

إن أهمية المقارنة بين أصول الدين اليهودي وأصول الدين الإسلامي تكمن في الكشف عن مواضع الخلل في النظرية التلمودية فمثلاً: ركّزَتْ بعض الإتجاهات الحاخاميّة على تأويل النصوص التوراتيّة التي تعتمد أصالة الماهيّة في الذّات الإلهية وأوّلتها بالرأي؛ بسبب خلو نصوص التوراة والعهد القديم عن وجود نصوص مُحكمة يمكن إرجاع النصوص المشبّهه إليها.

أما في مسألة الصفات الإلهية: فإننا نجد أنّ التلموديين عطّلوا الصفات الإلهية وأرجعوها إلى الصفات السلبية وصفات الأفعال، مما أوقع النظرية التلمودية في إشكالات ومحاذير أهمها:

أ- نسبة النقص للذّات الإلهية، حيث اعتبروا أنّ الذّات الإلهية خلو عن الصفات الذّاتية؛ باعتبار أن تعدد الصفات مفهوماً يوجب تعدد الذّات مصداقاً عند حملها عليها حملاً حقيقياً، بينما تنفي النظرية الإسلامية ذلك عقلاً ونقلاً وتثبت أن تعدد الصفات مفهوماً لايوجب تعدد الذّات مصداقاً؛ لأن الصفات عين الذّات خارجاً وإنما التغاير بينهما أمر اعتباري. ثم إنّ القول بأن الذّات الإلهية خلو عن صفاتها الذاتيّة يوقع التلموديين في محذور نسبة النقص الى لله، حيث وقعوا فيما حاولوا وصم الآخرين به.

ب- إحتواء نصوص التوراة والعهد القديم على صفات

ذاتيّة، بينما تنفي النظرية التلمودية ذلك وتتجاهل ما ورد في الكتب التي تُعتبر مقدسة عند معظم الإتجاهات اليهودية الأخرى.

أما في مسألة صفات الأفعال: فإنّ هذه الصفات برأي التلموديين هي المرجع الأساس للصفات الذّاتية الإلهية، وأن الصفات الذاتية منتزعة من مقام الفعل الخارجي للذّات الإلهية، بينما ترى النظرية الإسلامية أن العكس صحيح، وأن صفات الأفعال مرجعها إلى الصفات الذاتية الإلهية طبقاً لما يؤكده القرآن الكريم والسنة النبويّة.

أما في مسألة النبوّة: فترى النظرية التلمودية:

١- أنّ ماهية النبوّة وحقيقتها هو الوحي، ولذا فنبوّة النبي تتعطل عند توقف الوحي عنه أو تردده عليه في فترات متقطعة.

٢- أن مراتب النبوّة على قسمين: نبوّة بالقوّة، ونبوّة بالفعل. أمّا التي بالقوّة: فهي ليست نبوّة وإنّما روح قُدُس تطرأ على الإنسان من خارج ذاته وذاتيّاته فيتكلّم بتسبيح أو بأقاويل عظيمة نافعة، ومن مصاديق هذه المرتبة داود (ع)، وسليمان (ع) ودانيال (ع) وعيسى بن مريم (ع)، والنبي محمد (ص).

٣ - لا مانع أن تؤتى النبوّة لإمرأة، حيث ذكرت التوراة

والعهد القديم مصاديق نسائية متعددة لهذه النبوّة.

٤- ترتفع النبوّة عن النبي قبل موته او بالحزن اوالغضب اوالكسل.

٥- المعاصي جائز وقوعها من الأنبياء قبل النبوة وبعدها، وسواء.

وامّا مدعي النبوّة فيُعرف صدقه بأمرين:

أ - وقوع ما تنبئ به من الأحداث المستقبلية.

ب - أن يكون مخلصا للعقيدة اليهودية وإلا فهو كاذب وخصوصاً إذا دعا إلى شريعة جديدة، ومن ذلك عُرِف كذب النبي عيسى بن مريم (ع)، والنبي محمد (ص) عندهم والعياذ بالله.

٦- أمّا الوحي فهو واقع على مراتب الذهن البشري، فمنه عقلي، وآخر خيالي، وهو منحصر في الحُلُم او التّمَثُّل بإستثناء النبي موسى الّذي كلّمه الله فماً إلى فمّ.

٧- أمّا فيما يتعلّق بالشريعة: فليس هناك أي شريعة أُخرى غير الشريعة اليهودية على نحو العموم.

أما البعث: فهناك إتجاهات حاخامية متعددة متأثّرة بالإتجاهات الفلسفية المختلفة كالأفلاطونية، والمشّائية، ويبدو ذلك واضحاً في مسألة المعاد، وتناسخ الأرواح، والموت، وغيرها من المسائل.

ووسط ذلك كلّه تظل النظرية الإسلامية جاهزة لبيان مواضع الخلل في النظرية التلموديّة التي تعاني الكثير من الأزمات ومؤشرات الضعف والوهن، بل وتصل الى حد نسبة النقص لله والطعن في صفاته الذاتيه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيرا.

تم نيل رسالة الماجستير الأولى في جامعة آزاد الإسلامية
كلية الرسول الأكرم بموجب هذا البحث ٩ / ١٢ / ٢٠٠٠م.
تحت عنوان "مرتكزات العقيدة اليهودية"

قائمة المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- بولس باسيم، العهد القديم، بيروت، دار الشروق، ١٩٩٧.

٣- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تر. د. حسين أتاي، مصر، دار الثقافة الدينية.

٤- د. رهلنج، الكنز المرصود في قواعد التلمود، ط٢، تر.د.يوسف حنا نصر الله، بيروت، ١٩٦٨.

٥- ول ديورانت، قصة الحضارة، ط٢، القاهرة، جامعة الدول العربية، ١٩٨٨.

٦- صدر الدين الشيرازي، مقدمة الشواهد الربوبية، ط٢، ايران، المركز الجامعي للنشر، ١٩٨١.

٧- صدر الدين الشيرازي، أسرار الآيات، ط١، بيروت، دار الصفوة، ١٩٩٣.

٨- صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٩- محمد حسين الطباطبائي، بداية الحكمة، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٨٦.
١٠- محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة، بيروت، دار الكتاب الاسلامي.
١١- العلامة الحلي، كشف المراد، بيروت، مؤسسة الاعلمي، ١٩٨٨.
١٢- مرتضى مطهري، معرفة القرآن، بيروت، دار التعارف.
١٣- الشهرستاني، الملل والنحل، ط١، بيروت، دار السرور، ١٩٤٨.
١٤- محمد جعفر المروج، منتهى الدراية في توضيح الكفاية، ط٢، مطبعة الامير، ١٤١١.
١٥- محمد بن النعمان، أوائل المقالات، دار الكتاب الاسلامي، ١٩٨٣.
١٦- جعفر سبحاني، الإلهيات، ط١، بيروت، الدار الإسلامية، ١٩٩٠.
١٧- د. محمد خليفة حسن أحمد، تاريخ النبوة الإسرائيلية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع،١٩٨٥.
١٨- مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، تر. د. محمد الخاقاني، بيروت، دار التعارف،١٩٩٠.
١٩- د. أحمد شلبي، اليهودية، ط١٢، القاهرة، مكتبة النهضة العربية، ١٩٩٧.
٢٠- الكليني، الكافي، ط١، بيروت، دار الأضواء، ١٩٩٢.
٢١- محمد بن ابي بكر الرازي، مختار الصحاح، بيروت، المركز العربي للثقافة والعلوم.
٢٢- د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ط٦، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٨٦.
٢٣- على سامي النشار، وعباس الشربين، الفكر اليهودي وتأثيراته

بالفلسفة الإسلامية، الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٧٢.

٢٤- الموسوعة الفلسفية المختصرة، مادة (موسى بن ميمون)، بيروت، دار القلم.

٢٥- أحمد بهاء الدين شعبان، الدين والدولة في إسرائيل، دار السلام، ١٩٩٦ .

٢٦- الشيخ الصدوق، معاني الاخبار، تحقيق علي أكبر الغفاري، ط١، ايران، انتشارات اسلامي، ١٣٦١ هـ ش.

٢٧- عبد الرحمن احمد البكري، من حياة الخليفة عمر بن الخطاب، بيروت، دار الارشاد.

فهرس الموضوعات

الفصل الثاني

الفصل الثالث